历史性的体制

当下主义与
时间经验

Régimes d'historicité

Présentisme et expérience du temps

François Hartog

[法] 弗朗索瓦·阿赫托戈 著 黄艳红 译

中信出版集团

历史性的体制

——当下主义与时间经验

[法]弗朗索瓦·阿赫托戈 著

黄艳红 译

中信出版集团

目录

献给J. P.韦尔南
怀念桑赞海滩的阳光

在时间中。

——马塞尔·普鲁斯特

新版序言

当下主义：完全的还是不完全的？

眼下的这本书出版于2003年，它讨论的是时间的“危机”，但显然不是我们自2008年以来陷入的金融危机——我一点儿也不觉得自己有预言的能力（哪怕是回头去看）！危机首先是从美国蔓延开的金融危机，而在一个当下占据支配地位的世界上，当下已经成为唯一的地平线，不难看出由此带来的各种关联性。2008年以来，哪些词是我们耳熟能详的呢？“危机”“衰退”“萧条”，但还有“（深刻的）变革”，甚至还有“划时代的转变”。“一切都不会像从前那样了”，有些人这样高声宣称；“但还会重新开始（言下之意，像从前一样！）”，另一些人（或同一些人）同样在高声宣称。“问题在这里被找了出来，复苏即将到来。”“人们以为摆脱了衰退，但衰退仍在继续，或者正在返回，甚至更让人担心，不管怎样，失业率应该还会上升，人们还敢制订的计划只有社会计划了。”在欧洲，现在人们指责的是财政赤字，虽然货币投机大行其道（还有什么比这种投机更为当下主义的呢？）。对于市场时间的这种即时性，经济时间和政治时间——毋宁说各种政治时间——都无法适应。这是选举日历上强制性的时间，是从悠远的时代就已为人知晓的重在“争取时间”的时间（同时也把决策留待稍后），最后是同样急切的政治交流的时间（它的计量单位是一种媒体时间），政治领导人应该按照这种时间来“拯救”，比如说，欧元或者财政系统，让我们每隔两个月就至少做一做这样的声明吧。此外，从更为深层的意义上说，古老的代议制民主发现，它们不太懂得如何将决策的方式和节奏同这种瞬间的必须协调起来，而同时又不带来损害塑造民主制诸要素的风险。

与金融坏资本主义（短视的）相对的，是从前或不久前还存在的、经理们所代表的良好的产业资本主义：这个说法我们的耳朵都听出老茧了。不过，自从历史学家关注资本主义史以来，他们就已经认识到了资本主义的可塑性。如果说，从13世纪的意大利到今天的西方世界，存在某种资本主义的统一性，这种统一就在于它那经历过重重考验的可塑性，而这种可塑性首先就在于费尔南·布罗代尔总结的转变和适应的能力。布罗代尔区分了市场经济和资本主义，后者总是流向最有利可图的

地方："它就是一个高额利润区域。"比利时史学家亨利·皮雷纳（Henri Pirenne）在思考中世纪以来的资本主义史时，曾感到"经济自由阶段与管制阶段总是相互交替，这种规律性着实惊人"。马克·布洛赫则在1937年的一次会议上指出，从雅典梭伦的解负令（公元前6世纪）以来，"经济发展就是由一系列的破产组成的"。

我并非要把这篇序言变成一篇探讨当前危机的论文，只是因为我目睹了这一现象：自从陷入2008年金融危机的紧迫局势以来，人们的眼光已经很难越出这场危机，这种情形仍然笼罩着整个世界。人们的反应多于行动。因此，"复苏"（就是从过去的地方重新开始出发）之类说法中的那种安稳的价值观，是与我们无法摆脱现在通称的"短期主义"的集体无能直接相关的，不过对这个说法，我更喜欢用"当下主义"（présentisme）一词。只有当下：即时性笼罩一切的当下，原地踏步的永恒的当下。

历史学家能有何见解？"复苏"显然不是他的权责范围。相反，由于采取的是远距离视角，他可以敦请人们摆脱当下，也就是说拉开距离。历史性体制这一工具有助于制造这种距离，拉开距离后，近处的情况会看得更清楚。不管怎样，这就是我的计划，我的方法论中的关键。[1]

假设（当下主义）和工具（历史性的体制）是二位一体的。历史性的体制使得假设可以提出，而这个假设又致力于阐发这一概念。至少在开始时，一方如果缺少另一方就是无效的。有人曾问我："为何青睐（历史性的）'体制'（régime）而不是'形式'？为什么是'历史性'（historicité）的体制而不是'时间性'（temporalité）的体制？""体制"，这个词可以指饮食法（拉丁语为regimen，希腊语为diaita），也可指政治制度（希腊语为politeia），还可指风向状态，乃至发动机的转速。这里指的是很多涉及各种颇为不同领域的隐喻，不过这些领域至少有个共同点，即都是围绕某些概念组织起来，这些概念涉及多寡、程度、杂糅，以及总是处于临时或不稳定平衡状态中的组合。因此，一种历史性的体制只是扭合过去、现在和未来的一种方式，或将三个范畴组合起来的一种方式，就像人们谈论希腊政治理论时提到的混合政体一样（融合了贵族制、寡头制和民主制，而三个构成要素中有一个占主导地位）。

为什么要用"历史性"？从黑格尔开始，经狄尔泰（Dilthey）和海德格尔，直到利科（Ricœur），这个词涉及一段漫长且沉重的哲学史。它的重点可以放在人面对作为历史的自身这一点上，也可放在人的有限性上，或者放在人对于未来的开放性上（正如海德格尔笔下的向死而

生）。请注意，这里它表示的是个人或集体置身时间中，或在时间中展开的历史条件和方式。有人会问，在18世纪末19世纪初，现代历史概念形成之前，谈论历史性合适吗？是的，如果我们理解的“历史性”一词意指初步的疏离（estrangement）经验、自我与自我间隔经验的话。而这种经验，正是借由过去、现在和未来三个范畴才使其得以理解和言说，它们整顿这种经验并赋予后者意义。因此，我们若追溯到遥远的荷马，这就是尤利西斯面对费埃克斯歌手歌唱自己的功绩时的经验：他突然之间陷入无能为力的境地，无法把从前那个光辉的尤利西斯（攻占特洛伊的人）与已在海难中丢失了一切（甚至自己的名字）的当下的自己联系在一起。他缺少的正是过去这一范畴，这个范畴本可使他在他者身上认出自己——而这个他者就是他自己。5世纪初，奥古斯丁讲述的也是这种（不同的）经验：他在《忏悔录》第11卷中陷入有关时间的伟大沉思，首先他觉得无法言说的不是抽象的时间，而是自己所置身的时间，这种时间可分为三种形态：回忆（过去的在场）、注意（当下的在场）和期待（未来的在场）。因此，我们可以将历史性的体制概念运用到现代的历史观念诞生之前，换言之，可独立地运用它而不必顾忌后来成形的现代历史观念，德国历史学家莱因哈特·科泽勒克（Reinhart Koselleck）已经有力地指出了这一点。

至于为何不选择时间性而选择历史性的诸体制，我觉得如果那样做有个不便之处，就是需要援引某种外在时间的标尺，如在费尔南·布罗代尔那里，他所区分的不同时段参照的都是某种“外源”时间，如数学时间、天文时间（他也将其命名为“世界的强制时间”）。

我们来定义一下什么是历史性的体制，什么又不是历史性的体制。它并不是一个既定的事实。它在当时人的年历中是看不到的，那里也不会记载，它是历史学家构建起来的。它不应等同于不久之前的分期：某种体制机械地取代另一种体制，仿佛从天而降或从地上建起。它与（博须埃［Bossuet］或孔多塞意义上的）时代并不重合，与文明这种模糊而不确定的实体也毫无对应关系。它是一种人造概念，其有效性在于解释学上的功能。它是观念，是一种形式范畴，它与韦伯的理想类型颇为相似。既然占据主导地位的可能是过去范畴，也可能是当下范畴或未来范畴，那么显而易见的是，由此产生的时间秩序也不会是同一的。从这一点出发，某些行为、某些行动、某些历史书写形态就比其他的更为可能，或比其他的更为协调，另一些则更为脱节、更不合时宜甚或完全行不通。它是一个（没有内容的）范畴，能够使各种时间经验更具可理解性，因此它不应局限于欧洲或西方世界。相反，它应致力于成为一种比较工具：它在构建时就已经是比较工具了。

我对这个概念的使用可能时而宽泛，时而局促：要么是宏观史的，要么是微观史的。它可以成为解释某个历史人物生平的人造工具，如对拿破仑的解释，这个人物处于现代体制与旧制度之间，前者由大革命孕育而生，后者的标志则是建立帝国和与奥地利的玛丽–路易丝（Marie Louise）的联姻；当然，它也可用来解释某个普通人物。在历史性的体制这一概念的陪伴下，我们能穿越某部伟大的（文学或其他）作品，如夏多布里昂的《墓畔回忆录》，作者在书中将自己说成是“时间之流的两条河岸之间的游水者”；我们也可以审视一下某个昨日或今日城市的建筑，甚至可以比较各个或远或近的社会之中与时间的关系的重要节奏。而且，每一次深入观察时间的危机时刻及其表达形式，我们都致力于使其更具可理解性。

如有可能，还应驱散某些误解，首先我们不要把当下主义与当下混为一谈。提出当下主义的假设本身并非要敌视或轻视当下。我们并非置身于怀旧（对另一种更好的体制的留恋）之中，也不是置身谴责的氛围下，更不是简单地默许当下的时间秩序。反之，谈论一种无处不在的当下，并非放弃探讨走出当下主义的可能。在一个被当下主义支配的世界中，历史学家在那些夏尔·贝玑（Charles Péguy）所谓的“当下的警戒者”身旁应有一席之地，而且比从前任何时候都更应如此。

这个新词的建构首先是与未来主义（即未来占主导地位）的范畴相对的。在我看来，冒昧提出“当下主义”的称号，首先意味着一种假设。在今天，我们扭合过去、现在、未来的方式，不就有其特别之处，使我们的当下区别于从前的当下吗？我的回答是：对，我觉得的确能把握某种特别之处。随之而来的问题，就是我在本书中尚未以下述说法提出的问题：我们与之打交道的是一种完全的还是不完全的当下主义？它是否只是一个停顿和徘徊的时刻，随后就将重新起步，迈向某种“光辉”的未来，未来主义类型的未来——迈向某种复古体制（即过去占主导地位）的可能性虽然存在但毕竟很有限，是这样吗？又或者，我们现在所处的这种无处不在的（有人说是吞噬一切的）当下，已经是一种完整的当下主义了？换言之，这是否是一种前所未有的时间经验模式，这种模式是否与一种新的历史性体制相呼应？新体制尤其是针对西方世界而言的，两个世纪以来，西方就一直在迈向未来，并且驱动别人迈向未来。这个问题我们还不知道答案。这种当下主义的当下远不是统一的、单义的，对它的感知因为人们所处的社会位置不同而大不相同。一方面是各种流溢的、加速的、强调流动性且不断增强流动性的时间；另一方面，对社会学家罗贝尔·卡斯特尔（Robert Castel）所称的“不稳定劳动阶层”（précariat）来说，是一种处于全然的减速状态的当下，这里没有过

去——除非是某种复杂形态的过去（对移民、流亡者和移居者更为明显）——也没有真正的未来（规划的时间对他们是封闭的）。因此当下主义可能是一个开放或封闭的地平线：对日益剧烈的加速和流动而言是开放的，对苟延残喘的生活和停滞的当下而言是封闭的。还应补充一点，我们的当下还有另一个维度：未来不再被视为一种应许，而是一种威胁——以灾难的形式呈现，这是一种灾难的时间，而我们自己就是灾难的制造者。

因此，我们在其中摸索、挣扎的这场危机，要求我们尝试着加深思考。当下主义当然不足以做出解释（它也没有这个奢望），也许它只是想强调一种无所不在的、支配一切的当下的风险与后果，它豁然自立为唯一的地平线，它看重的只有直接的即时性。我的意图远非任何形式的怀旧和决然的论断，无论是过去还是现在，我始终致力于与其他人一起，带着我自己作为历史学者的某些问题，去理解当前的局面。用米歇尔·德·塞尔托（Michel de Certeau）那番出色的表述来说，就是要“从今天发生的事情的奇异性”转入“理解的话语性”。

最后，谁想体验一下当下主义，只需睁开眼浏览一下世界各地的大城市，荷兰建筑师雷姆·库哈斯（Rem Koolhaas）曾为此提出了两个相关联的概念：“广普城市”（Ville générique）和“垃圾空间”（Junkspace）。在这些城市中，当下主义至高无上，它啮噬着空间，压缩或驱逐着时间。广普城市摆脱核心区的奴役，它是无历史的，尽管它煞费苦心地给自己营造了一个拟制的城区，在那里，人们摆上了小火车或四轮马车之类的物事，历史回来了，但它是个人为的赠礼。当然，如果还有城中心的话，它无论如何还是应该成为“最重要的地点”，既是“最新的”也是“最古老的”，“最平静的又是最生机勃勃的”。“垃圾空间”诞生于“自动扶梯与空调的交会，被构想成石膏板做的保温箱”，它不知道什么是衰老：它只有自我摧毁和就地更新，或者被过于迅速地破烂化。机场已成为广普城市的标志性区域——除去那些总是“在施工中”的工程（“我们对暂时造成的麻烦深表歉意……”）。这是个始终在运动、转变的区域，对那里的临时居民来说，通行变得越来越复杂。机场是垃圾空间的重要制造者，这种空间表现为扩展中的、可变形的泡沫。我们对这种空间无法产生回忆，因为“它拒绝自我凝固，这就使得它有某种让人瞬间失忆的效能”[2]。但是，我们能够生活在一个当下主义的城市中吗？

2011年9月

[1] 参阅“Sur la notion de régime d’historicité. Entretien avec François Hartog”，dans *Histo-ricités*, sous la direction de F. Dosse, P. Garcia et Ch. Lacroix, Paris, La Découverte, 2009,

p.133–149。

[2] Rem Koolhaas, *Junkspace. Repenser radicalement l'espace urbain*, traduit par D.Agacinski, Paris, Payot, 2011, p.49, 82, 86 et 95.

导言

时间的秩序，历史性的体制

没有人会怀疑，某种时间秩序是存在的，更确切地说，存在多种依据地点和时间而变化的时间秩序。不管怎样，这种秩序都十分强大，以至人们服从于它们却对此毫无知觉：它们自发而来，不管人们愿意不愿意、知道不知道——哪怕他们知道、哪怕他们不愿意。如果有人想违反这些秩序，就会与它们发生碰撞。一个社会与时间的关系看来没什么可商量，没多少可选择的。秩序（ordre）最直接的意思是前后次序和控制：时间，复数意义上的时间，它可以许可，也可以不许可；时间还会报复，会重建某种被扰乱的秩序，建立公正。因此，时间的秩序（ordre du temps）一下子就阐明了这个乍看上去有点神秘的说法：历史性的体制（régimes d’historicité ）。

早在公元前5世纪初，希腊哲学家阿那克西曼德（Anaximandre）就已经使用过这个说法，而且正好是指“万物根据时间秩序，彼此之间达成公正，纠正其不公正”[1]。在希罗多德看来，历史本质上就是一个间隔，这个按代（générations）来计算的间隔将从不公正走向复仇或匡正。历史学家就是以某种方式来探寻神意复仇的时限，他凭着自己的知识，连接链条的两端并使之呈现于众人眼前。这正是克洛伊索斯王的故事的意义所在：他从幸福转向不幸，他先祖巨吉斯（Gygès）的过错终于要第四代人付出代价。[2]但我们这里要探索的路径，却不是这种历史和正义之路。

另外，“时间的秩序”一说让人想起米歇尔·福柯的《话语的秩序》。这篇纲领性的文献篇幅不长但引人入胜，是1971年福柯在法兰西公学院（Collège de France）的就职演说，它仍然在启发我们思考，引导我们尝试以别的方式、带着别的问题去工作。[3]对于时间问题，让我们展开类似于不久前福柯在话语方面所做的探索，让我们至少从中得到一些启发。“时间的秩序”实际上是一部著作的标题：这就是历史学家克日什托夫·波米安（Krzysztof Pomian）关于时间的重要论著。他本人认为，这本书是以“百科全书的视角”探讨“时间本身”的历史，或者说，是一部关于时间的“哲学”史。[4]

最近一段时间，时间成为备受关注的焦点。关于这一问题的书籍、期刊专号和研讨会几乎到处可见；文学也以自己的方式进行阐发。我们思想方面的全科医生立即诊断出“时间危机症”了！当然是这样，但除此之外呢？这个标签最多也只不过意味着“请注意这个问题”。[5]保罗·利科（Paul Ricœur）的著述，从《时间与叙事》（1983年）到《记忆、历史与遗忘》（2000年），可以作为一个方便的时间框架；在此期间，这位总想与其同代人保持同步的哲学家，先是思考时间经验中的各种悖谬，随后又关注“一种公正记忆的政治”。在《时间与叙事》中，利科“直接切入时间经验和叙事行为”，但“没有顾及记忆”。他的第二部著作正是要弥补这个欠缺，探讨的是介于时间和叙事之间的“中间层次”。[6]他从历史之真的问题转向记忆之实的问题，两个问题都没有被弃之不顾。

米歇尔·德·塞尔托此前稍早时在一句话中已经带过一笔，“三个世纪以来，对过去的客体化很可能已将时间变成了一门学科中的不假思索之物，而这门学科却总是将时间作为分类的工具”。[7]这个说法引人深思。在以下的文字中，我将从对当下的追问出发，做某种思考的尝试。

缺口

最近的历史进程，其标志性的事件是1989年柏林墙的倒塌、法国大革命的美好前景所孕育的共产主义理念的逝去，以及各种原教旨主义的同时兴起，这些都剧烈且持久地动摇和扰乱我们同时间的关系。[8]时间的秩序已经成了问题，这一点随处可见。原教旨主义现象掺杂着复古主义和现代性，部分而言，它们因为未来的危机（crise de l’avenir）而产生，在面对当下的不幸时，由于没有开辟未来的视角，它们转向了传统，虽然传统很大程度上是“发明”出来的。[9]在这种条件下，如何将过去、现在和未来扭合在一起？正如弗朗索瓦·孚雷（François Furet）在1995年所写的，历史已经重新变成“一个隧道，人们在黑暗中摸索，不知道自己的所作所为会将自己引向何方，对命运也已不敢确信，因为对自己的所作所为，那种科学性的安稳幻觉已经没有了。失去上帝之后，生活在民主制度下的个人发现，在这个世纪末，历史的神性基础已经发生动摇：他要驱逐这种焦虑。除了这种不确定性的威胁，他的精神之中还平添了另一种不堪忍受的意识：未来已经封闭”。[10]

在欧洲世界，深刻的断裂在此前很久就已经有了：第一次世界大战之后是这样，1945年之后也是，但情况有所不同。保罗·瓦莱里（Paul

Valéry）对第一场断裂感触甚深，1919年，他提到“欧洲的哈姆莱特”，站在“辽阔的艾尔西诺露台上”凝望“数以百万计的幽灵”，“重新开始过往的苦恼，想起日日都要革新的疯狂。他在两个深渊之间摇摆”。在1935年的一次会议上，他以更明确的方式指出，这种连续性之断裂使得“所有人”都有从属于“两个时代”的意识。他继续说道：“一方面，过去没有被摧毁和遗忘，但我们从这种过去之中几乎得不出任何可以指引我们当下、让我们设想未来的东西。另一方面，未来还没有显露出一丁点的形象。”[11]因此这是一种迷失方向的时间，它位于两个深渊或两个时代之间，《当今世界之观察》的这位作者对此深有体验，并且不断提及这一体验。类似的体验还可在弗兰茨·罗森茨维格（Franz Rosenzweig）、瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）和哥舒姆·肖勒姆（Gershom Sholem）那里看到，他们三人都曾在20世纪20年代追寻一种新的历史观：拒斥连续性和进步，转而强调非连续性和断裂性的历史观。[12]

斯蒂芬·茨威格在1942年自杀之前写出《昨日的世界》，这本书也是各种断裂的见证：“……在我们的今天、昨天和前天之间，所有的桥梁都已经断了。”[13]但在1946年，吕西安·费弗尔（Lucien Febvre）在一篇标题颇富表现力的社论《迎风而立》（“Face au Vent”）中敦请《年鉴》（*Annales*）的所有读者“制作历史”，他知道，人们从此进入了一个“状态永远不稳定”的世界，那里的残垣断壁无边无际；但“残骸之外还有很多其他东西，更重要的东西：神奇的加速度使得各个大陆发生碰撞，海洋已不再是隔阂，荒漠也不构成阻碍，带有相反电极的人类各群体突然之间发生了接触”。那时的当务之急是朝前看，面向将来发生的事物，而不是向后看，面向已经发生的事物。如果不这样做，就可能完全不理解这个明天就将全球化的世界——而今天已然全球化了。“昨日的世界已经结束。永远地结束了。如果我们法国人还有机会摆脱昨日的世界，那就应该比别人更快更好地理解这一再明显不过的真相。我告诉你们，放弃沉船，跳入水中，坚定地朝前游。”“向世人”解释“世界”，回答今天的人们提出的问题，这就是迎风而立的历史学家的任务。历史学家并不想把过去彻底抹去，而是“深入理解它在哪些方面不同于当下”[14]，它为何是已然过去了的。在这份宣言的寥寥数页文字中，其内容、底色、节奏等等全都在提醒读者，时间在催促，当下已成为统领者。[15]

汉娜·阿伦特在20世纪50年代就敏锐地觉察到时间的断裂，但那时这还不是其研究中最引人瞩目的问题。诗人勒内·夏尔（René Char）在1946年发表的诗集《修普诺斯的书页》中曾写道：“我们的遗产并非源

自任何遗嘱。”[16]他试图以这一警句来理解抵抗运动期间的奇特经历，他把这一经历理解为一种中间状态的时间，此间发现了一块“珍宝”，且一度被掌握在手中，但人们不知道如何称呼它，也不知道如何将它传递下去。在阿伦特的语汇中，这块珍宝就是开创“一个共同世界”的能力。[17]甚至在欧洲解放之时，抵抗战士都没有能拟出一份“遗嘱”，以便确定某些措施，以维持（如有可能还要扩展）已然开始创建的、“自由将能从中生长”的公共空间。然而，遗嘱是告诉“继承人哪些将成为他的合法所有”，从时间的角度来看，那就是“将过去交付给未来”[18]。

阿伦特将夏尔的这个说法作为《过去与未来之间》的开篇语（该著作法译本为《文化的危机》，但原标题更确切），由此她引入了一个概念：过去与未来之间的缺口（gap）。该著作就是以此为中心的，这种缺口是“历史时间中奇怪的中间态，此时人们意识到时间中的间隔，这种间隔整个就处于已然不在和尚未出现的事物之间”[19]。历史时间此刻似乎停顿了。在其开创性研究著作《极权主义的起源》中，阿伦特得出这样的结论：“西方文化的内在结构及其信念，已经在我们头顶坍塌”，尤其是基于进步观念的现代历史概念。[20]这里又是一种迷失方向的时间体验。

1968年，西方和西方化世界经历了一场痉挛，其中的一个表现就是质疑资本主义的进步，也就是质疑作为进步的时间本身，质疑时间是一个即将颠覆当下的进步历程的媒介。为了描绘这一时刻，“断层”（faille）、“缺口”（brèche）等词纷纷出现在评论者的笔下，虽然他们并非没有注意到，借自过去历次光辉革命的形象无处不在。[21]当时，新一代的反叛者大多是1940年之后出生的，至少在法国，他们可以既转向抵抗运动的伟岸人物，也求助于毛主席“红宝书”的教导，还对越南共产党人的信条感兴趣，后者在奠边府战胜了过去的殖民强权，不久后又打败了美国。奥利维埃·罗兰（Olivier Rolin）在他的最后一部小说中，通过讲述人之口，对年轻的谈话者讲起了自己：“我的伙计，你就来自那时候（1940—1945），来自那场大灾难：但你没有经历过。你这一代人出生于你们没有见识过的那场事变。”[22]另一个时刻，即20世纪70年代的危机（首先是石油危机），似乎增强了这种质疑。有人甚至可以拿“零增长”来吹嘘！我们当时刚刚走出了战后“光荣的三十年”，走出了重建和快速现代化的年代，也终止了东西方之间基于冷战与核威慑的发展竞赛。

各种“回归”（retoursà）的主题很快大行其道（以至成为一种可以随时编造、随时贩卖的套话）。在颠覆性地回归弗洛伊德和马克思之后，人们又回归康德和上帝了，还有很多倏生倏灭的回归，一提出就告终

了。不过，（技术）进步继续大步向前，同时消费社会也从未停止扩展，正如“当下”这个范畴也是如此（消费社会是“当下”范畴的标靶，而“当下”范畴在某种意义上是消费社会存在的理由）。在公众世界中，信息革命已经崭露头角，人们以信息社会自夸，而生物技术项目也已展开。于是最严迫的全球化的时间很快就将到来：这是“世界经济”的时间，它总是更多地宣扬流动性，越来越诉诸“真实的时间”；不过与此同时，它也是“世界遗产”的时间，联合国教科文组织将之写入其宪章。如1972年的公约就是“致力于保护世界文化和自然遗产”。

实际上，20世纪80年代经历了一种宏大浪潮的展开：记忆之潮。记忆还有另一个对等的说法（alter ego），即更为直观、更易感知的遗产：它需要保护、编目、增值，也需要重新思考。人们建起了各种纪念馆，翻修或新增了大大小小的博物馆。再普通不过的公众也对系谱感到关切和好奇，经常造访档案馆。人们十分眷恋对某些场所（lieux）的记忆。历史学家皮埃尔·诺拉（Pierre Nora）在1984年提出了“记忆之场”。作为卷帙浩繁的《记忆之场》（*Les Lieux de mémoire*）的主导概念，记忆之场的诞生首先源于对当下法国的诊断。

在同一时期，克劳德·朗兹曼（Claude Lanzmann）推出了《浩劫》（*Shoah*），这部影片在证言和记忆的“无场所”方面做得无与伦比。它将“自身存在即为证人的人们”[23]置于观众眼前，试图达到消弭过去与现在之间距离的目的：将寓于当下的过去呈现出来。早在1982年，美国历史学家尤瑟夫·耶鲁沙尔米（Yosef Yerushalmi）出版《铭记》（*Zakhor*）一书，很快就在大西洋两岸引起反响。这部著作开启了关于历史与记忆的辩论。作者反思道：“犹太教历经许多世代，始终都浸润着强烈的历史感，但为何历史著述在犹太人之中顶多只占辅助地位，而更常见的情况是根本没有扮演任何角色？在犹太人经历的各种考验中，关于过往的记忆始终至关重要，但历史学家为何不是这一记忆的首要承载者？”[24]

这股巨浪几乎拍打着世界上所有地方——如果不是所有阶层的话——的海岸，尽管不同的地方有早晚之别：老欧洲最先感受到，但美国、独裁统治之后的南美、“公开化”（Glasnost）之后的俄罗斯、前东方阵营各国、走出种族隔离的南非，感受同样强烈。这种现象在较小的程度上也存在于非洲其他地区以及亚洲和中东地区（以色列社会是明显的例外）。这一浪潮在20世纪90年代中期达到高潮，随后在不同的环境中走向了不同的方向。但毫无疑问的是，20世纪的罪行，包括大屠杀和可怕的死亡工业化，是这些记忆之潮赖以产生的风暴；如今，这些记忆潮流已经融入我们的当代社会并深深搅动了它。过去并没有“过去”，而

是在两三代人之后重新被审视。其他一些更“晚近”的浪潮，如共产主义记忆之潮，还将以不同的步伐和参差的节奏长期延续下去。[25]

不管怎样，记忆（Mémoire）已经成为一个包罗万象的术语：一个元历史的、有时近乎神学的范畴。有人声称要让一切都成为记忆，并很快就认为记忆优先于历史，记忆的承载者已成为我们公共领域的核心人物：证人。[26]人们在反思遗忘，人们在强调并援引“记忆的责任”，但有时也开始斥责记忆与遗产的滥用。[27]

从太平洋到柏林

我在自己的著作中没有对这些大众现象做过直接研究。我不是当代史专家，也不是新闻分析者，我的研究采取的是另外的路径。这也不是直接的史学理论研究，但我每次都尽可能地在研究历史时反思历史。问题的关键不是在别人之后提出比别人更好的见解，以对当代这些历史现象做全面或更全面的解释。我的方法有所不同，我的目的有所不同。对于上述现象，我将从另一个侧面来理解它们，即思考组织它们、赋予它们秩序的时间性（temporalités）。它们是由何种时间秩序酝酿出来的？是何种秩序的承载者或表征？是何种时间“危机”的迹象？

为此最好找几个切入点。作为研究史学史（被认为是一种思想史）的历史学者，我自己逐渐采用了米歇尔·德·塞尔托的看法。时间对于历史学家而言已是习以为常，它已经被吸纳消解、被工具化了。时间不被考虑，并不是因为它不可思考，而是因为人们没有去思考，或者根本没有想到时间。作为历史学家，我努力关注自己的时代，就像很多其他人一样，我发现当下这一范畴在快速兴起，以至无所不在的当下是再明显不过的事实。[28]这就是我所称的“当下主义”。

如何才能更好地勾勒这一现象？其影响何在？意义何在？例如，在法国职业史学的框架内，从20世纪80年代起，伴随这种现象出现了一种自称“当下史”（Histoire du temps présent）的史学。在这一史学最坚定的支持者勒内·雷蒙（René Rémond）看来，“当下史是反对事后找理由、反对距离和疏离所可能产生的视觉错觉的一剂良药”[29]。面对当代史甚至即时史（très contemporaine）层出不穷的要求，历史学这份职业被吁请，甚或被催促做出应答。这种史学出现在多条战线上，尤其是当一些针对反人类罪行的起诉把不受时效约束这一前所未有的时间性视为其首要特征的时候，这种史学就处于法律实时的探照灯之下。[30]

为进行此项研究，历史性的体制（régime d’historicité）概念在我看来是可行的。我于1983年首次提到这一概念，当时为的是说明美国人类学家马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）各种见解中的一个方面——我认为这个方面最有意义。不过，当时这个概念还没有引起多少关注：甚至我自己也不见得比别人更注重它。[31]还需另待时日！萨林斯从克洛德·列维–斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）关于“热社会”与“冷社会”的思考出发，试图界定太平洋诸岛上曾经特有的历史形态。可以说当时我把这个概念撂在了一边而没有做进一步的申述，我后来再次使用这一概念时，已不是在野蛮人和过去之中了，而是在此刻、在当下；确切而言，在1989年之后，这个概念几乎自己就成为思考某种局面的一种方式：在这种局面中，时间问题已经成为一个具有关键意义的难题，有时甚至是一种盘桓萦绕的苦恼。

在此期间，我熟知了“经验”和“期待”这两个元历史学范畴，也就是德国历史学家莱因哈特·科泽勒克为阐明有关历史时间的语义学而提出的概念。在思考历史中的时间经验时，科泽勒克实际上在追寻“在每个当下时刻，过去和未来的时间维度是如何建立起联系的”[32]。正是在这一点上，考察经验领域（champ d’expérience）与期待视阈（horizon d’attente）之间的张力、审视其与当下的关联方式，以此来探讨过去与未来，才显得特别有意义。因此，历史性的体制这一概念，也是受益于萨林斯和科泽勒克的对话（尽管我充当了传话人的角色），即人类学与历史学的对话。

古希腊研究者马塞尔·德蒂安（Marcel Detienne）曾发起过一次研讨会，这次更具比较色彩而非做决议的会议成为重拾这一概念并与人类学家热拉尔·朗克吕（Gérard Lenclud）共同研讨的机会。1949年，克洛德·列维–斯特劳斯开创了人类学与历史学之间的对话，这种对话虽然时断时续，有时还很微弱，但它从未被抛弃过，我们的合作也是继续对话的一种方式，尽管关注点稍有不同。我们当时曾提到，“历史性的体制”可以从两个方面来理解。从其狭义而言，就是一个社会如何看待和阐述它的过去；从其广义而言，历史性的体制是用来指“一个人类共同体的自我意识的形态”[33]。借用列维–斯特劳斯的术语（此后我将再次探讨它），这种形态是对适用于所有社会的某种同一的“历史性之度”（degré d’historicité）做出的“反抗”。更准确地说，我们的概念应该提供一种对不同的历史类型进行比较的工具，但现在我要补充一句，它首先应该阐明与时间的关系的各种模式，即此处或别处、今天或昨天的时间经验形式。或者说，在时间中的各种存在方式。保罗·利科曾追溯从黑格尔到海德格尔的历史性（historicité）概念，在哲学界，这个概念指的是“历

史性的存在状态”（condition d’être historique）[34]，或者是“作为历史的人呈现在他自己面前”（l’homme présent à lui-même en tant qu’histoire）[35]，而我们这里首先关注的是历史性体制的多样性。

最后，这个概念还伴随我于1994年旅居柏林的高等研究院（Wissenschaftskolleg），当时柏林墙的痕迹还未消失，城市中心到处都是正在或将要施工的工地，人们已经在争论要不要重建王家城堡；而东柏林那些大楼的巨大外墙残破不堪、弹痕累累，它们分明在诉说着一种以不同的方式流逝的时间。说时间凝滞了显然是错误的。在我看来，柏林以其庞大的空旷空间、荒地和“阴影”而成为一个历史学家的城市，这里比其他地方更能显示时间的未思性（l’impensé）（不仅是被遗忘、被压制、被否认）。

在整个20世纪90年代，柏林比任何欧洲其他城市，可能比世界上的任何城市，都更加致力于让成千上万的人工作：从移民挖土工到国际知名的建筑师。作为城市规划师和记者们的一份意外之喜，这个城市已成为一个必需的，甚至是走俏的中转点，一个“很好的题材”，一个实验室，一个“反思”的场所。柏林引发了无数的评论和众多的争论；它催生了大量图像、言论和文献，很可能还有一些伟大的著作，还有这些动荡所裹挟着的苦难和幻灭。因为，时间在这里比在任何地方都构成一个看得见、摸得着、无法逃避的问题。该与过去——当然是复数的过去——维持怎样的关系？而且更重要的是，与未来是何种关系？不要忘记还有与当下的关系，或者反过来说，不要冒只看到当下的风险：那么，从当下一词本身的含义而言，如何寓居于当下？应该摧毁什么？保留什么？重建什么？构建什么？如何构建？如此多的决定和行动都必然涉及与时间的明确关系。谁会对此视而不见？

在一堵将逐渐演变成时间之墙的墙壁的两边，人们首先试图抹去过往。汉斯·夏隆（Hans Scharoun）宣布，“无法在建设一个新社会的同时又重建旧建筑”，这一宣言在两边都可以得到赞扬。[36]夏隆是著名的建筑师，大战刚结束时曾担任城市规划和建筑委员会的主席，并建造过著名的柏林爱乐音乐厅。21世纪初的柏林是整个欧洲的记忆之场，简言之，是徘徊在失忆和记忆的责任之间的典型城市。在那里，不同时间秩序残留下的碎片、标记和痕迹，时时映入我这个漫步其间的历史学人的眼帘，就像人们所说的建筑物中的不同柱式那样。

因此，历史性的体制这一概念形成于太平洋诸岛的海岸边，完成于柏林这个欧洲现代历史的中心。正是在柏林，这个概念经过一番加工之后，在我看来终于成形了。在“时间的秩序I”中，我们将首先从斐济群

岛前往斯克里埃（Schérie），即从萨林斯研究过的太平洋岛到荷马笔下的主人公尤利西斯穿越的那片海。这是两次运用“远距离视角”，是对这一概念的首次尝试。在一次长途穿越将我们几乎直接送往18世纪末的欧洲之前，我们将在中途稍作驻足，这个中途站题为“尤利西斯未曾读过奥古斯丁”，此处将对基督教的时间经验、基督教的时间秩序或曰基督教的历史性体制稍加阐述。

随后，我们来到欧洲一个剧烈的时间危机的时刻，这个时刻以法国大革命为中心，而夏多布里昂（Chateaubriand）将是我们的主要向导。他将带领我们从旧世界走向新世界，从法国走到美洲，然后再回来。这个不知疲倦的旅行者在《墓畔回忆录》的末尾写到，自己是一个“游水者”，他碰到了“两条河的交汇口”，他好像处于两种时间秩序之间，在两种历史性体制之间挣扎：旧的和新的、现代的。因为他的著述总是从这场体制变革开始，也总是回到1789年撕开的这条时间缺口。

在“时间的秩序II”中，我们将思考自己的当代问题，这里我们可以直接从两个关键词出发：它们就是记忆和遗产。这两个核心术语已经被大量援引，对它们的评论汗牛充栋，其变体也是五花八门，但我们这里对他们的使用并非讨论其本身，而只是作为我们与时间之关系的某种形迹，某种征象，即反映、折射、遵循和反抗时间秩序的各种方式，它们是当下时间秩序的不确定或某种“危机”的见证者。这就给我们带来一个问题：以当下为中心的新的历史性体制正在形成吗？[37]

普遍史

在整个历史的长河中，从不缺少伟大的“时间学”（chronosophies），一种混合着预言和年代分期的学问，一种关于普遍历史的言说——从博须埃到马克思，中间还有伏尔泰、黑格尔和孔德，还有后来的斯宾格勒和汤因比。[38]这些建构的驱动力来自对未来的探究，不管支撑它们的假设前提如何不同（但大体上都倾向于某种循环论或线性视角），从根本上说，它们都试图把握过去与未来之间的关系，都试图发现和确定这种关系，进而控制它们，以便进行理解和预见。在这个早已坍塌的长长的陈列廊的入口，我们可先在一尊像面前停留片刻，这就是出现在巴比伦王尼布甲尼撒梦中的像。

那是一尊大像，准确的描述是：“这像的头是精金的，胸膛和臂膀是银的，肚腹和腰是铜的，腿是铁的，脚是半铁半泥的。”但一块不知从何而来的石头将这座像从头到脚打得粉碎。先知但以理（Daniel）被

带到巴比伦王的面前，唯有他能解释这个梦。他这样说："一位在天上的神，能显明奥秘的事，他已将日后必有的事指示尼布甲尼撒王。"但以理解释说，每种金属、每个部分，都对应着一国：第一个之后是第二个，然后是第三个和第四个，最后是第五个，那将是必存到永远的神的国。[39]这就是异象的蕴意。

《但以理书》成书的年代为前164—前163年，它所指的国分别是巴比伦、米底、波斯，以及亚历山大（Alexandre）及其继承者的马其顿。《但以理书》的作者们以独特的方式将金属序列与帝国的先后序列结合了起来，而后一个序列已经出现在希罗多德以来的希腊历史学家的笔下。但经文的作者们从这种融合之中提炼出一种截然不同的观念，因为他们采取了一种末世论的视角。[40]此后，预言中的诸国身份可以改变，如米底人消失，罗马人很长时间里是序列中的最后一个，但这一通用模式的预言价值仍完好无损。

另一种关于世界年代的结构同样影响巨大。公元5世纪，奥古斯丁重新阐释了世界的七个年代模式，并产生了持久的影响。直到17世纪末，它仍是博须埃的《论普遍史》的框架。博须埃在向太子展现"时间的秩序"时，再次提到了"纪年作者们对世界期限所做的这个著名分期"[41]。亚当开创了第一个年代，而开启第六个年代的是耶稣。这个年代对应着第六天，是个衰老的年代，它将持续到世界终结之时。[42]不过这又是个"中间的时间"，它既是衰老也是更新，它期待着第七天的安息日，届时将会在神的影像中迎来永恒的安歇。

这种年代和帝国序列的结构之后，还出现了帝国转移（translatio）概念，它们在西方历史中长期存在并发生效力，先是在人文主义时代实现了古代、中世纪（Media Aetas）和现代三分。随后，未来与进步的开启逐步地并越来越明显地与末日期待脱钩了。原因在于完善（perfection）理念的时间化[43]。从此人们从完善转向了可完善性和进步。于是，最后发展到以未来的名义贬低已然过时的过去，乃至贬低当下。明天若不是"灿烂的"，至少也会更好，当下纯粹是明天的前夜，它能够，甚至应该被牺牲掉。

19世纪的进化论将时间也吸收进来，而人类的过去被拉得越来越长。《创世记》中的6000年不过是讲给孩子听的故事罢了。作为创造者的人已经获得了理性的进步，经历了进化的各个阶段及生产方式的更迭，掌握了整个历史哲学的武器库。这还是宏大历史哲学的黄金时代，到20世纪20年代，还接着出现了各种关于文明衰亡的思考。除了斯宾格勒的《西方的没落》，还有我们已经提到的瓦莱里，他对历史感到"绝

望”，并刻画了各种文明的死亡特征。[44]乐观而自负的普遍史看来气数已尽。熵在增长，并终将成为主导。

就在同一年代，历史，至少是那种志在成为一门社会科学的历史，开始认真地追寻别样的时间性，即更为深层、更为缓慢也更有力量的时间性。这种史学追寻循环，关注各种阶段和危机，价格史就此形成。[45]这是最早的经济社会史方案，在法国就是以早期的《年鉴》为核心而形成的方案。第二次世界大战之后，时间的三种特征凸显出来。考古学和体质人类学不断把早期人类的出现时间向前推：已经有数百万年了。总之，连“新石器革命”都是昨天才发生，更何况工业革命！在历史学家那边，费尔南·布罗代尔向所有社会科学的从业者提出了长时段概念，并敦促他们考虑“社会时间的多元性”[46]。历史学关注各有其独特时间性的结构、层次与级别，它自认是某种“时段的辩证法”。单一的时间不复存在，如果说时间是行动者（acteur），那它就是一个多形态的、不断变换的行动者，而且还是无名的行动者——如果长时段真的是“近乎停滞的辽阔水面”，并无可阻挡地“牵动着一切”的话。

时间的第三个特征，也是我们的话题中最重要的方面，是对文化多元性的认可。1952年联合国教科文组织资助和出版克洛德·列维–斯特劳斯的《种族和历史》，该著作是这方面的重要参考文献。[47]这部著作的开头批判了“虚妄的进化论”，谴责它是西方旅行者那种自以为在澳大利亚或巴布亚的原住民那里“重新发现了”石器时代的态度。接下来书中对进步做了一番考察。我们过去倾向于把各种文明形态想象成“时间中的次第展开”，毋宁说，它们更应该被视为“空间中的排列”。因此“进步中”的人类“不像爬楼梯的人，并不是每迈出一步都是在已有成果的基础上前进一步；而是更像一个其运气被分散在几个骰子上的赌徒。……历史只是有时是积累的，即只在有些时候才将各种条件叠加在一起，形成了有利的组合”[48]。

原则上说，第一次相对化之后，[49]还应加上第二次相对化，后者与观察者本身的立场相关。为了让人理解自己的理论，列维–斯特劳斯援引了相对论的基本原理：“若要证明物体移动的幅度和速度并不是绝对值，而是随观察者的位置而变，我们只需回想，对一位坐在火车车窗边的旅客来说，别的火车的速度和长度，是随它们或相同或相反方向的运动而变化的。任何文化的成员都与其文化融为一体，其紧密犹如那位旅客跟其列车的关系。”[50]

最后一点看似与前面的论点有抵牾，即并不存在“通过自身并在自身之中”进行积累的社会：任何孤立的文化都不可能是累积性的。实际

上，最具累积性的历史形态是在自愿或不自愿地“综合各种因素”的社会中达到的。该著作由此得出其最后的结论：最重要的是各种文化之间的“差异性间距”（écart différentiel）。它们对千年历史“真正的文化贡献”正在于此，而不是在于“各项发明的清单”之中。[51]因此，鉴于我们已经进入了全球文明时代，多样性就应该保存下来，但前提是，多样性应主要理解为形式上的而非内容方面的：关键在于多样性这一“客观事实”本身，而不是“每个时代所赋予多样性的历史内容”。[52]联合国教科文组织通过各种公约和宪章所传递的就是这一信息——至少部分如此。有关文化多样性的国际公约也在制定中。斯特劳斯这本书一度被欢呼为“关于普遍史宏大论述中的最后一个”[53]，其要旨如上所述。

但正是在1989年，随着弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）的《历史的终结》的面世，这种宏大论述突然又赢得了众多的听众。这是它又一次、最后一次风行于世上吗？这个观点首先以论文形式在全世界传播，随后又收入著作中，它意在指出，自由民主可能是“所有人类政府的最终形式”，从这个意义上说，这是“历史的终结”。“民主力量出现在世界上那些未曾料想其出现的地方，威权主义政府形态的不稳定，以及自由民主制的合理的理论替代品的完全缺乏，这一切迫使我们再次提出这一古老的问题：从一个比康德时代所可能具有的‘世界主义’更‘世界主义’的视角来看，是否存在某种普遍的人类史？”[54]在福山看来，答案是肯定的。但他随即又补充说：这一历史已经完成。[55]

历史性的体制

在我们信步浏览的伟大参照物的画廊中，历史性的体制这一概念该放在何处？它的抱负要小太多太多，它的意义——如果真的有的话——十分有限！历史性的体制只是个方便的工具，它不奢望述说过往世界的历史，更不消说未来的世界了。它既不是历史时间学，也不是关于历史的言说，更不是批判当下的时间，或者为之惋惜，至多也只是想阐明它。当今的历史学者都深知，不要去采用任何高高在上的视角。但这绝不意味着他必须把头埋在沙子里，或只在档案里爬梳，困于他的时代之中。他更不想再重复那种受单一时间驱动的历史——而时间本身也受单一的事件节奏（staccato）支配——或者正相反，仅受长时段与极长时段的缓慢时间驱动的历史。承认社会时间的多元性带来的可理解性资源，现在看来舍此已经不可能。所有这些层状的、堆叠的、错位的时间，每一种都有自己的节奏，费尔南·布罗代尔曾是其热情的发掘者，他身后还有很多追随者。他们使得问题日益精细和复杂化，从而大大丰

富了社会科学的考察方式。

历史性的体制这一假说是从我们当下的世界出发而提出来的，目的是让历史学家就我们与时间之间的关系展开探讨。这里说的历史学家是指这样一种人，他要面对好几种时间，他在当下与过去之间建立某种来往关系；不过，这里的过去毋宁说是复数的过去，它有时还很遥远，无论在时间上还是在空间上。这种往来运动有其独一无二的特性。历史性的体制从不同的时间经验出发，志在成为一种解释学工具，以有助于更好地理解各种时间或整体意义上的时间——而不是单数的唯一的时间——但主要是各种时间危机的时刻，当过去、当下和未来之间的关系不再确然无疑，这种危机便到来了。难道这不首先是某种时间的“危机”吗？因此这是近乎一种从内部阐明今日关于时间之追问的方式。诸种范畴的含糊给今天的时间打上了深深的烙印：我们究竟是面对一种已被遗忘的过去，还是一种被过分唤起的过去？是面对一种几乎从视阈中消失的未来，还是特别阴森逼人的未来？是面对一种不断在即刻中耗尽的当下，还是几近停滞和没有尽头——如果不是永恒的话——的当下？这还是一种澄清各种争辩的方式，如关于记忆与历史、记忆反对历史、遗产仍然不够还是已经太多，等等。

这一概念就是在这样产生的设问空间中运作的，它的价值因这种往复运动而生，其存在也是为了这种运动。虽然自古以来的每一种存在都有某种时间经验，但这里我并不打算从整体上进行考察，不会从最真实的到最细致地拟制的、从最私密的到最公开的、从最有机的到最抽象的都面面俱到。[56]需要再次重申的是，本书首先并尤其关注组织有关时间的经验并使其能够诉说出来的范畴，更准确地说，关注过去、当下和未来这些范畴或普遍形态之间的扭合形式和模式。[57]这些同时作为思想和行动的范畴，在不同的时间、地点和社会中，是如何发挥作用、如何使某种时间秩序的展开得以可能并为人感知的呢？在此处或彼处、昨日或今天，人们关乎怎样的当下、面向怎样的过去和未来？因此本书的分析集中于历史（作为文类或学科）的内部，但所有历史学，无论最后采取何种表达方式，都须以一种或多种时间经验为前提，都会参照、反映、显露、光大或抵触它们。因此，借助历史性体制，我们可以触及历史学的生产之所以可能的一个条件：根据现在、过去和未来之间的相互关系，某些历史学类型可行而其他的类型则不可能。

如果根据莱因哈特·科泽勒克的理论，历史时间是因经验空间与期待视阈之间产生距离而出现的：它诞生于这两方面之间的张力。[58]历史性体制正是试图阐释这种张力，而本书也正是要探究这种距离。更准确地说，是要探究这种距离的不同类型及这种张力的不同形态。对于科泽

勒克，现代的时间结构以未来的开放性和进步为标志，其特征在于经验和期待之间的非对称性。自18世纪末以来，因为加速而产生的效应，历史可以概述为经验和期待之间不断加剧的不平衡的历史。因此，“经验越稀薄，期待越宏大”的说法，可以作为这一演进历程的总结。早在1975年，科泽勒克就在思考现代时间的“终结”，或走出现代时间这样的问题。“经验越深厚，期待越谨慎和开放”，这个说法不就意味着某种终结吗？[59]

而此后呈现的难道不是一种相当不同的形态吗？在这种形态之下，经验空间与期待视阈之间的距离增大到极点，达到了断裂的边缘。因此历史时间的衍生看来已经暂停了下来。当前对于永恒的当下的体验可能就源于此，这种当下难以觉察，几乎静止不动，但不管怎样，它还是试图为自己产生出特有的历史时间。眼前发生的一切，似乎只有当下，这当下就像上面满是粼粼波光的一片辽阔的水面。那么，是否能说现代时间，即这一特别的时间结构或者历史性的现代体制，已经终结或散去了呢？对此我们还一无所知。但危机无疑是存在的。我所说的当下主义，指的正是此刻，正是当前的这种时间经验。

本书不是普遍史，也不是时间史，甚至也不是有关历史性体制概念的论著，而只是专注于历史的某些时刻及这些时刻的某些话语，只是选择几个著名人物，阅读并再读几篇文献，以考究其中蕴含的或统率其篇章的时间经验类型——尽管原作有时对此并不清楚。本研究不准备列举人类各社会的漫长历史中可能经历的所有历史性体制。我的思考受当下处境的触发，上溯到遥远的时间上游，不断地使思考始终保持距离以更好地回望当下，但我绝不沉迷于俯视当下的幻觉中。出于思想上的信念和个人的爱好，我再次选择了“使线条移动的运动”[60]，着重考察边界和极限，转变或折返的时刻，以及各种不协调的情况。

我在《希罗多德的镜子》（*Le Miroir d’Hérodote*）一书中曾将这种方法作为组织原则。在西方历史学黎明时分出现的希罗多德，究竟处于门槛的哪一边？在门槛内还是门槛外？他尚未成为还是已经是历史学家？是历史学之父还是个撒谎者（menteur）？当在法国史学这一更有限的领域内碰到菲斯泰尔·德·库朗热（Fustel de Coulanges）时，我也同样以之为组织原则。我跟随他穿越了一个世纪。他生于1830年，在法国大革命100周年时去世，当然，他是历史学家，甚至是过于历史学家了。但他的这一身份同样是摇摆不定的：对历史—科学而言是如此——尽管他曾是这一理念最严肃的推动者之一；与新索邦相比同样如此——尽管那里的第一个中世纪史讲席就是为他设立的。这一摇摆不定的身份一直持续到他去世为止，这就是我的菲斯泰尔案例研究所要阐发的主

旨。至于尤利西斯，那本《尤利西斯的记忆》是探讨古代世界的文化边界问题的著作，对我而言它是这一视角的一个象征。作为原初的旅行者和自身就是边界的人，他就是那个不断确定边界、冒着迷失的危险穿越边界的人。尤利西斯及其跟随者是希腊文化空间中不断变换头衔的旅行者，他勾勒出了一种希腊认同的轮廓。随着他们的旅行，在一种文化的空间和长时段中，希腊人的旅程（*itinéraires*）就此构建起来，这旅程对感知发生混乱、转向和重构的危机时刻十分敏感。

今天，由于使用多重历史性体制这一概念，我的研究对象不同，处境也不一样。这次是在时间经验和历史之间出现了新的旅程，它在一个时间危机的时刻自我延展。视野已经拓宽，当下已经变得更为直接，但观察、研究和前行的方式是恒常的：这已成为我的工作方式。

在此我要感谢的人包括：让–皮埃尔·韦尔南（Jean-Pierre Vernant），他鼓励我撰写这本著作，并是它的第一个读者；莫里斯·奥朗代尔（Maurice Olender），是他建议我从事这一研究；还有热拉尔·朗克吕、埃里克·米肖（Éric Michaud）、雅克·雷维尔（Jacques Revel）和迈克尔·维尔纳（Michael Werner）。最后要感谢在我的研讨课上忍受这些“体制”的听众。

[1] Anaximandre, *Fragment*, B.1,“万物所由之而生的东西，万物消灭后复归于它，这是一种必然；因为万物根据时间秩序（kata tou chronou taxin），彼此之间达成公正，纠正其不公正”。*Les Présocratiques*, éd. établie par Jean-Paul Dumont, Paris,Gallimard, coll. “Bibl. de la Pléiade”, 1988, p.39.

[2] Catherine Darbo-Peschanski, *Le Discours du particulier. Essai sur l’enquête hérodotéenne*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p.72–74.关于克洛伊索斯，见Fr. Hartog,“Myth into logos：the case of Croesus”, *From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought*, sous la dir. de R. Buxton, Oxford, Oxford University Press, 1999, p.185–195。

[3] Michel Foucault, *L’Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

[4] Krzysztof Pomian, *L’Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p.XII. 另见同一作者，《未来的危机》（“La crise de l’avenir”）, *Le Débat*, 7, 1980, p.5–17, 后收入《论历史》（*Sur l’histoire*）, Paris, Gallimard, 1999, p.233–262。

[5] 随后，各个学科领域都做了大量思考，但这些思考的范围更广，如Roger Sue,*Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994; Norbert Elias, *Du Temps*（1987）, M. Hulin译，Paris, Fayard, 1996; Paul Virilio近十几年来在好几本书中的思考；Horst Günther, *Le Temps de l’histoire*, O. Mannoni译，Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme, *1995; Jean Chesneaux, Habiter le temps. Passé, présent, futur: esquisse d’un dialogue possible*, Paris, Bayard, 1996；Jean Leduc, *Les Historiens et le Temps. Conceptions, problématiques, écritures*, Paris, Éd. du Seuil, 1999；Zaki Laïdi, *Le Sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000；Jean-Noël Jeanneney, *L’Histoire va-t elle plus vite?Variations sur un vertige*, Paris, Gallimard, 2001；Lothar Baier, *Pas le temps. Traité sur l’accélération*, M.H. Desqrt et P. Krauss译，Arles, Actes Sud, 2002；Étienne Klein, *Les Tactiques de Chronos*, Paris, Flammarion, 2003；E. Klein指出，我们“几乎是以与伽利略之前一样的方式”谈论时间，并论证说，现代物理学与时间有相互关联的部分，随后他以一条更具伊壁鸠鲁主义色彩的脚注作为著作的结尾，这条脚注敦促人们“信任此刻的恩宠、信任时机（kairos）”。

[6] Paul Ricœur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, Paris, Éd. Du Seuil, 2000, p.1.Id.,“Mémoire：approches historiennes, approche philosophique”, *Le Débat*, 122,2002, p.42–44.

[7] Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard,1987, p.89. 另见Jean Leduc, *Les Historiens et le Temps. Conceptions,problématiques, écritures*,Paris, Éd. du Seuil, 1999。

[8] K. Pomian,“La crise de l’avenir”, *op.cit.*, p.233–262. Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.345–359.

[9] 传统的意义是从《传统的发明》一书的传统而言的（*The Invention of Tradition*,édité par E. Hobsbawm et T. Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983）。

[10] François Furet, *Le Passé d’une illusion. Essai sur l’idée communiste au XXe siècle*,Paris, Robert Laffont, Calman-Lévy, 1995, p.808.

[11] Paul Valéry, *Essais quasi politiques*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. “Bibl. de la Pléiade”, 1957, t.I, p.933（这封信最初于1919年以英文发表）, p.1063（conférence à l’université des Annales, 1935）。1932年，他在《政治与文学年鉴》大会（conférence à l’université des Annales）上再次提出他对1919年欧洲哈姆莱特之不安的诊断。

[12] Stéphane Mosès, *L’Ange de l’histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

[13] Stefan Zweig, *Le Monde d’hier. Souvenirs d’un Européen*, S. Niémetz译，Paris,Belfond, 1993, p.9。

[14] Lucien Febvre,“Face au Vent, Manifeste des *Annales* Nouvelles”, in *Combats pour l’histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, p.35, 40 et 41.

[15] Id.,“Vers une autre histoire”，1949年发表，后收入*Combats pour l’histoire, op. cit.*, p.437–438：“历史学是一种组织过去以防止它将过重的担子压在人肩膀上的工具……根据当下来组织过去：这可以说是历史学的社会功能。”

[16] René Char, *Feuillets d’Hypnos*, 62, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. “Bibl.de la Pléiade”, 1983, p.190. 这些写于1943—1944年的脚注是献给阿尔贝·加缪的。

[17] Étienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique*,Paris, Payot-Rivages, 1999, p.32.

[18] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p.13 et 14.

[19] *Ibid*., p.19.

[20] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll.“Quarto”, 2002,p.867.

[21] Edgar Morin, Claude Lefort et Jean-Marc Coudray, *Mai 1968*：*La Brèche*, Paris,Fayard, 1968.

[22] Olivier Rolin, *Tigre de papier*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p.36.

[23] Michel Deguy, dans *Au sujet de “Shoah”, le film de Claude Lanzmann*, Paris, Berlin,1990, p.40.

[24] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, E. Vigne译，Paris,Découverte, 1984, p.12. Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 2000, p.52–55。

[25] Charles S. Maier,“Mémoire chaude, mémoire froide. Mémoire du fascisme, mémoire du communisme”, *Le Débat*, 122, 2002, p.109–117. Anne-Marie Losonczy,“Le patrimoine de l’oubli, Le parc-musée des statues de Budapest”, *Ethnologie française*, 3,1999, p.445–451. 这位作者在此文中描绘了一个露天博物馆，它设在稍微偏远些的地方，没有真正完工，但汇聚了很多共产主义时代的雕塑。保存是为了消除。

[26] Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l’attestation personnelle*, Paris, Éd. de l’École des hautes études en sciences sociales, 1998; Annette Wieviorka, *L’Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998; Fr. Hartog,“Le témoin et l’historien”,*Gradhiva*, 27, 2000, p.1–14.

[27] Kerwin L. Klein,“On the Emergence of Memory in Historical Discourse”,*Representations*, 69, 2000, p.127–150. *Politiques de l’oubli*, *Le Genre humain*, 18,1988. 关于同时为“记忆扰乱者”和“记忆拯救者”的历史学家，见Pierre Laborie, *Les Français des années troubles*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p.53–71。Régine Robin, *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003。

[28] Fr. Hartog,“Temps et histoire. Comment écrire l’histoire de France?”, *Annales*, 1,1995, p.1223–1227. Zaki La di描绘过“自足的当下”（*Le Sacre du présent, op. cit*.,p.102–129）。Jérôme Baschet则从中世纪史专家和萨帕塔运动观察者的双重经验出发，论述“永久的当下”：《面对永久的当下的历史学：关于过去—未来关系的几点评论》（“L’histoire face au présent perpétuel, quelques remarques sur la relation passé/futur”），见*Les Usages politiques du passé*, sous la direction de Fr. Hartog et J.Revel, Paris, Éd. de École des hautes études en sciences sociales, 2001, p.55–74. Marc Augé, *Le Temps en ruines*, Paris, Galilée, 2003. 作者在书中强调，“我们这个暴力的世界”的永久的当下，“这个世界中的瓦砾甚至连变成废墟的时间都没有了”（p.10）。他提出废墟时间与之相对，废墟时间是“纯粹的时间，不可推定年代的时间，它在我们这个意象的、模拟的、重构的世界中是缺席的”（*ibid.*）。

我赋予当下主义的含义，比George W. Stocking的含义更为广泛，Stocking在他的论文《论行为科学的史学中“当下主义”和“历史主义”的局限》（“On the limits of ‘Presentism’ and ‘Historicism’ in the Historiography of the Behavioral Sciences”）中赋予该词的含义几乎是技术性的，后收入：*Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.2–12。当下主义的路径是以当下来看待过去的路径，而历史主义者则是为了过去本身而强调过去的。

[29] *Écire l’histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida*, Paris, Éd. *du* CNRS, 1993, p.33. Henry Rousso, “Pour une histoire du temps du présent”, *La Hantise du passé*，与Philippe Petit的谈话，Paris, Textuel, 2001, p.50–84。

[30] 可参阅Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l’historien. De la chaire au prétoire*, Paris,Albin Michel, 2003, p.11–61。

[31] Fr. Hartog,“Marshall Sahlins et l’anthropologie de l’histoire”, *Annales ESC*, 6, 1983,P.1256–1263.

[32] Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, traduit par J. Hoock et M.–Cl. Hoock, Paris, Éd. de l’École des hautes études en sciences sociales, 1990, p.307–329.

[33] 见这次研讨会发表的预备论文集，后收入*L’État des lieux en sciences sociales*,Institut français de Bucarest, A. Dutu和N. Dodille编，Paris, L’Harmattan, 1993, p.29。

[34] P. Ricœur, *La Mémoire ...*, *op.cit.*, p.480–498, et “Mémoire: approches historiennes ...”,*op.cit.*, p.60–61.

[35] Jean-François Lyotard,“Les Indiens ne cueillent pas de fleurs”, *Annales*, 20, 1965（关于克洛德·列维–斯特劳斯《野性的思维》的论文）。

[36] Etienne François,“Reconstruction allemande”, in *Patrimoine et passions identitaires*,Jacques Le Goff主编，Paris, Fayard, 1998, p.313（夏隆的引言），Gabi Dolff-Bonekämper,“Les monuments de l’histoire contemporaine à Berlin: ruptures, contradictions et cicatrices”, in *L’Abus monumental*, Régis Debray主编，Paris, Fayard, 1999,p.363–370。

[37] Bertrand Binoche从哲学探讨出发，也做过类似的思考，参阅“Après l’histoire,l’évenement”, *Actuels Marx*, 32, 2002, p.13–155。

[38] K. Pomian, *L’Ordre du temps, op. cit.*, p.101–163. *Karl Löwith, Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire*,J.-F. Kervégan译，Paris,Gallimard, 2002。

[39] 《但以理书》，2：28–45。这里引用的是Édouard Dhorme主编的七星文库版《圣经》。

[40] Arnaldo Momigliano,“Daniel et la théorie grecque de la succession des empires”, in *Contributions à l’histoire du judaïsme*, P. Farazzi译，Nîmes, Éditions de l’Éclat, 2002,p.65–71。

[41] Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l’histoire universelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.142.

[42] Augustin, *La Cité de Dieu*, 22, 30, 5. Auguste Luneau, *L’Histoire du salut chez les Pères de l’Église*, Paris, Beauchesne, 1964, p.285–331.

[43] R. Koselleck, *Le futur passé*, *op.cit.*, 尤其是p.315–320。

[44] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*,in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. “Bibl. de la Pléiade”, 1960, t. II, p.921.

[45] Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII*$^{e\ siècle}$, Paris, Dalloz, 1933.

[46] Fernand Braudel,“Histoire et sciences sociales. La longue durée”, *Annales ESC*, 4,1958, p.725–753.

[47] Claude Lévi-Strauss, Race et histoire, Unesco, coll. “La question raciale devant la science moderne”, 1952, 后收入*Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973,p.377–431。

[48] *Ibid.*, p.393–394.

[49] 这里说的第一次相对化，从上下文看指的是对不同文明形态的看法：从按时间顺序的展开转向空间中的排列，淡化进步论和先进落后之分。——译者注

[50] Claude Lévi-Strauss, Race et histoire, Unesco, coll. “La question raciale devant la science moderne”, 1952, 后收入*Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973,p.397。

[51] *Ibid*., p.417.

[52] *Ibid*., p.421.

[53] K. Pomian, *L’Ordre du temps*, *op.cit.*, p.151.

[54] Francis Fukuyama, *La Fin de l’Histoire et le Dernier Homme*, trad. fr., Paris,Flammarion, 1992, p.11et 96. 雅克·德里达的《马克思的幽灵》（*Spectres de Marx*,Paris, Galilée）对福山的论点进行了长篇批判。

[55] Robert Bonnaud从来不期待1989年是相信或重新相信某种普遍史的时机，他也不认为历史已经终结！不过他的研究还是受惠于当下关于时间问题的探讨，而在媒体和大众之中赢得更为广泛的关注。他从年轻时就探索时间机制，试图通过搜集同时性的资料，以确定他所谓的“世界历史转折点”（例如公元前221年，对地中海世界和中国都很重要）。1989年，他出版《历史的体系》（*Le Système de l’histoire*, Paris, Fayard），此后一直努力使其分析精细化，他深信历史并非受困于“过多的日期，而是缺乏合理的年代学”。见*Tournants et périodes*, Paris, Kimé,2000, p.13。他的研究应能使人追踪“多种全球曲线”的级数，并带有某种预言性质。最后请参阅Jean Baechler的思考：*Esquisse d’une histoire universelle*, Paris,Fayard, 2002。

[56] 关于经验的概念，见Reinhart Koselleck, *L’Expérience de l’histoire*, A. Escudier译，Paris, Gallimard/Le Seuil, coll.“Hautes Etudes”, 1997，尤其参阅p.201–204。

[57] 在《言语和人类经验》（“Le langage et l’expérience humaine”）中，Émile Benveniste建议区分“语言时间”和“编年时间”。前者是“语言的时间”，通过它，“人类的时间经验得以表现”，后者是“社会生活的基础”。（*Problèmes du langage*,Paris, Gallimard, coll. “Diogène”, 1966, p.3–13.）历史性体制具有这两种时间的特性。同样可参考Nobert Elias关于过

去、现在和未来的概念的评论："过去、当下和未来的概念，表达的是一系列的变迁与个人或群体的经验之间确立的关系。持续的时间之流中的某个确定的时刻，只有相对于正在经历它的某个人，才具有当下的面目，而其他人会认为它是过去或者未来。作为经历过的时段的象征，这三个词不仅表现为一种延续，如一整年或者'因果'关系，也表现了人类经验中三种时间维度存在的同时性。可以说，过去、当下和未来构成了同一个概念，尽管它们是三个词。"（*Du Temps, op. cit.*, p.86；另见下文，chap.2, p.69–70.）

[58] R. Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p.314.

[59] R. Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p.326–327.

[60] 蒙王春华先生指教，"使线条移动的运动"出自波德莱尔的《美》（la beauté）中的一句话：Je hais le mouvement qui déplace les lignes。法国文学界对这句诗的评论解释很多。——译者注

时间的秩序

I

第一章

历史之岛

在一次研讨会——其主题别有深意：“别样的时间，别样的风俗：历史人类学”——上，马歇尔·萨林斯说道：“构建某种历史的结构人类学的时刻已经到来。”这与让–保罗·萨特的研究相呼应。此话的意思是，“从对文化的人类学经验出发粉碎历史观念”[1]。因此我们以萨林斯为向导，以对文化的人类学经验为出发点，而那次会议正是要让它“见天日”，或至少成为它的黎明和期许。我所关心的正是这一被宣示和追求的“粉碎”（éclatement），同时，那些岛屿上“迄今为止的幽暗历史”“理应在有关欧洲过去的自我沉思身旁获得一席之地”[2]。但它不仅是“旁边的”历史，还有助于从另一个侧面思考历史和历史时间。

于是我们回到了1982年：这已经是别样的时间了，如果不是别样的风俗的话！那么涉及什么样的问题呢？就是“历史人类学”（anthropologie historique）概念的产生，它是萨林斯立足遥远的太平洋岛屿而创制的，他本人已成为那里的人种志学者和历史学家，甚至是位耐心的档案学者。在多年的调查跟踪及档案梳理之后，他将这些岛屿变成了反思人类学与历史学，首先是反思历史形态的必经之处。这些岛屿中，夏威夷尤其具有特别意义，库克船长的象征性形象成了主宰，而萨林斯为我们追述了其双重的神化。[3]这位南太平洋上的福尔摩斯不止一次地质问他的人类学和历史学的同事。[4]他从《库克船长旅行记》的《补编》出发，撰写了一篇又一篇论文，构成了克洛德·列维–斯特劳斯的《野性的思维》的补编[5]，列维–斯特劳斯正是他当初的主要启发者之一。这是有关别样时间的第一篇，是一种借助语用学成果而重新审视的结构主义，它试图走出一度盛行的由结构方法造成的历史与结构方法之间虚妄的二元对立，以最终达至二者联合的目标。特别是对于事件史和结构史的二元对立，他提出“局势的结构”[6]这一替代概念。

萨林斯是从何处出发的？1960年，列维–斯特劳斯提出了“冷”社会与“热”社会之分[7]，这一区分很快就为人熟知，但也招致激烈的争议，直至今日也没有得到很好的理解。他写到，冷社会接近于“历史温度的零点”，在我们看来，它们“受延续自我存在这一优先考量”的支配，而热社会则有着更高的温度，更确切地说，它们“承认体系内部存在温

差”，这是它们“演变及能量”的来源。这样的社会“可以说是将历史内化，以使其成为社会发展的动能”[8]：欧洲各社会首先如此。这里富有启示性的隐喻显然指向蒸汽机和内燃机，虽然正如我们已经看到的，列维–斯特劳斯认为第一次加热是由新石器革命引起的，而工业革命说到底只是其最近的变体。

20多年后，在对这一区分进行反思时，列维–斯特劳斯明确指出，应该恰如其分地使用这种区分：它只是一个模式。他指出，像卢梭的“自然状态”一样，他提出的这两种社会状态“现在不存在，过去也没有过，将来也不会有；但拥有恰当的概念却是很有必要的”，他的意图实际上首先并且主要是“启发性的”（heuristique）。他进一步补充道：“所有社会都同样是历史的，但有些社会会公开承认，而有的社会则不愿承认而宁愿忽视这一点。因此，如果我们有理由在理想等级上对各个社会进行分类——不是依据对所有社会都雷同的历史性之度（degré d’historicité），而是依据它们感知这种度的方式，那么就很有必要确定和分析一些关键问题：集体观念和个人在何种条件、何种形式下向历史开放？人们在何时及如何将历史视为对当下采取行动并改造当下的工具，而不是视其为一种无序和威胁？”[9]借用列维–斯特劳斯的原话，即便各个社会的历史性之度都是一样的，但“它们关于自身认识的主观意象”，以及“它们感知”这一历史性的“方式”，却是多种多样的。它们关于历史性的意识、对历史性的利用，都是不同的。换言之，历史性的模式，或曰体验、思考和运用历史性的方式，过去、当下和未来之间的扭合方式，都是参差有别的：这就是它们各不相同的历史性体制。

最后，在1998年，列维–斯特劳斯认为有必要再次重申他的立场，因为人们的理解总是很成问题。他又一次指出，他谈论的只是社会在面对历史时采取的各种“主观”态度。在这个意义上，“历史如果不是我们的，我们就感知不到它”。后来他进行新的评论，这是对20世纪90年代的直接回应：“在这个世纪末，我思考的是，我们自己的社会是不是还没有产生可以感知的冷却的迹象。”对此他解释道：“我们的社会既是可怕的灾难的责任者又是受害者，人口爆炸、战争和其他灾难给它造成巨大的恐慌，于是它重新眷恋自己的遗产，努力与自己的根基重新建立联系……正如其他受威胁的文明一样，这些做法会给它带来一种幻觉：它可以阻滞历史进程，并让时间悬停下来——当然这只是一种象征性的说法。”[10]在列维–斯特劳斯的模式中，冷却就是未来的危机的另一个说法。

这位《野性的思维》的作者并不总是对历史持有这样的看法，并不总是对历史性采取这种概略性比较的形式（在主观模式的基础上）。比

如，当他于1949年首次涉足人种志和历史学时，他从另一个方向上介入了一场论辩，这就是与客体之关系的模式；在他看来，区分这两个学科的不是对象，不是目标，也不是方法，而是视角：历史学的“材料组织面向的是有意识的表达，而人种志则是关照社会生活中无意识的状态”。[11]历史性，更确切地说历史性诸模式的问题，并不是他思考的核心。

而在1952年，在为联合国教科文组织撰写《种族与历史》时，列维–斯特劳斯不能不谈这个问题，但重点放在了另一方面。[12]正如我们提到的，他想确立一种文化多样性概念，因而引入了静止的历史（histoire stationnaire）和累积的历史（histoire cumulative）两个概念；但他随即补充说，累积的过程不是连续的，也不仅仅是哪个文明的特权。进一步说，“静止的”历史和“累积的”历史之间的差异不能脱离观察者的视角。与观察者的文明处于同一方向上的历史往往被判定为“累积的”，而在观察者的坐标中无法衡量的历史则被视为“静止的”。“我们在评价别的文化时总是处于某种种族中心论的视角”，如果承认并考虑到这一点，那么，“历史性，更准确地说，一种文化在事件方面的丰盈”，就“与其内在的性质无关，而是与我们与它们相对的处境、与我们投入其中的兴趣的种类和多样性有关”。[13]换言之，“进步文化与停滞文化之间的对立看来首先是焦点定位的差异造成的”[14]。

因此他在论著的最后呼吁创立一种普遍的相对论，这种理论对物理科学和社会科学应同样有效。这是对文化多样性的广泛思考，不过，在强调多样性这一“事实”的同时，人们已经第一次身处一种全球文化中，列维–斯特劳斯的论著自然还没有论述不同文化特有的历史性形态或体制：他所使用的概念实际上并不恰当，他所提到的只是“事件的丰盈”，而丰盈的依据在于“其内在的性质”。回头来看，这一稍显迟疑或模糊的用词，可能正标志着厘清他试图指出的事物的难度所在。可能当时还没有更为确切的术语：历史学家们当时肯定也没有更好的建议。不过，列维–斯特劳斯的这部著作勾勒出了一个框架，更确切地说，它在相对论的启发下设定了一条路径。[15]当时我们已然处于非殖民化时代。

就在同一年，循着同样的历史性轨迹，克劳德·勒弗尔（Claude Lefort）的思考也成为这个时代的一个标记，尽管它可能被关注得太少了。1952年，勒弗尔发表了题为《“无历史”的社会与历史性》的论文，他从黑格尔关于有历史社会与无历史社会的重要区分出发，但将历史性问题作为考察的中心，以避免陷入黑格尔的窠臼。[16]他写道：“一个历史社会（société historique）的特质，在于其包含事件原则（principe de l’événement），在于将事件转化为经验时刻（moment d’expérience）的

能力，使其成为人们辩论中的一个元素。”[17]勒弗尔在提到“事件”时，他想到的显然是法国大革命一类的事件，而列维–斯特劳斯在思考热社会的诞生时，首先着眼于新石器革命。勒弗尔所参考的时间层次显然是不一样的，他不用冷热之分！与“历史的”社会及勒弗尔所称的这种社会的“事件原则”相对的，是“原始”社会，应该正确地辨识这种社会的“原则”。因为，勒弗尔远不是要将这两类社会对立起来，或将二者割裂开来，相反，他试图使比较成为可能，确切说来是“区分两种历史性的模式”。在提出“原则”（事件原则）和“历史性的模式”等概念时，这位哲学家就给出了走出常见的概念模糊且更好地提出历史性诸形态的渠道。

接下来就是他的问题：“原始社会如何封闭未来，对自我变革失去意识，并可以说是根据再生产而自我构建？”简言之，这种社会的历史原则是什么？它属于怎样的“历史性类型”，“如果这一概念指的是人在过去与未来之间维持的普遍关系的话”？[18]在这里，历史性的定义于我们是合宜的，唯一的缺憾是没有明确考虑到当下。勒弗尔是作为哲学家在反思（他当然也读人种志学家的作品，但他既了解他们，又注意与他们保持差别，他也不去复活黑格尔对有历史社会与无历史社会的重要区分），对这种“历史性的类型”（genre d’historicité）做进一步的考察——实地的考察——并不是他的职责所在。

而正是在这一点上，马歇尔·萨林斯做出了他的贡献。准确地说：虽然核心问题（历史性的类型问题）还是一样，但人们用以讨论的术语却不同了。结构主义介入了进来。历史学家在人类学家之后，开始尝试使用这一思路。[19]历史学家参用结构主义，或支持，或拒斥，或修正它。人文学科的领域内出现了一系列的二元对立，它以神话与历史的对立为发端，很快又出现了争论激烈的事件与结构的对立。此后争论因为各种走出结构主义的尝试而发生转移。但这里我们只谈萨林斯理论的对象、方法和介入方式。

英雄体制

萨林斯首先带着他的读者来到斐济，他对那里进行了一系列的微观分析，意在指出这些岛屿的历史的特征，确切言之，指出其历史存在的模式：它们的生活、行事及讲述历史的方式。简短的序言提醒我们，西方历史也有它自身的历史，它的现代形态，即对数字、周期和结构的关心，与我们现代性的形态是分不开的。但是，这种视角一旦首次呈现出来——今天已经十分明显——它就被另一种视角叠加或相对化。要看到

一种重视数字、强调集体价值观的历史，其实不必等到市场经济和现代民主制的到来。在希腊城邦奠基的时刻（这里萨林斯参考了让–皮埃尔·韦尔南的《希腊思想的起源》[20]），一种新历史实际上就开启了，在这一历史中，广场（agora）取代了王宫，多数派规则战胜了个人掌权；总之，一种新的历史存在模式、一种新的历史意识已经产生并开始传播——此外，这种新历史意识即将迎来历史书写的开端，这就是西方传统所称的历史学。[21]

尽管这一双重的迂回颇为近似和简略，但它具有预科教育般的功绩：它将一种相对主义的元素注入西方观察者视角中，引导他们探寻自己的传统。别样的时间，别样的风俗，很可能如此，但别忘了还有别样的历史。可是，这历史不是被大洋隔绝的、自我封闭的岛屿（就像尤利西斯途经的各个停靠点），并非从来没有乘坐着历史学家（或人类学家）的小船把这些岛屿结合和联系起来。相反，对于可比较的结构，萨林斯坚定地提出可比较的历史性，他这样做意在为更好地思考神授王权做出贡献，而贡献所在正是他所称的英雄的（héroïque）历史性。因此他的分析从未丧失更为宽广的比较视野。对于"历史"这个词，萨林斯每次都是在不同的意义上使用它，为了不再在这个词上打转，在做进一步阐述之前，对于他所描绘的历史存在模式，我们至少暂且称为英雄体制，或曰历史性的英雄体制（régime héroïque d’historicité）。

在"英雄的历史"概念的倡导者看来，它理论之弧的起点是詹巴蒂斯塔·维柯（Giambattista Vico，神的时代和人的时代之间就是英雄时代），其发展一直延续到路易·杜蒙（Louis Dumont，他的等级概念），其间还有J. G.弗雷泽（J. G. Frazer）和A. M.霍加特（A. M.Hocart）关于古代王权的分析。由于国王就是团体之所以可能的条件，因此"我吃，是因为有国王，我睡，是因为有国王，我饮，是因为有国王"——正如一个普通人所言。因此"历史在本质上或者说结构上就是拟人的"[22]。这样的历史就像菲尼摩尔·库珀（Fenimore Cooper）笔下的印第安人，每个人都不差分毫地踩着前面人的步伐，组成印第安的队列前行，给人的印象是他们整体上就是一个印第安巨人！在这种条件下，历史学若想采用抽样和统计的方法恐怕是无的放矢，因为这不是个"每人算作一个"的世界，而是"只有一个算数"的世界。这就是"英雄统计学"的第一条法则！因此在斐济，很长的时间里人们都说基督教是"塔孔鲍（Thakombau）的宗教"，而塔孔鲍曾是斐济主要的联盟的首领。1852年，根据传教士的清点，只有850人皈依基督教，1854年塔孔鲍决定选择耶和华之后，这个数字一下子达到惊人的8870人。由此得出的结果是：8870–850=1，[23]塔孔鲍就是这个差。甚至到20世纪80年代初，对计

数的历史学的抨击可能都是有道理的，却也同样是有点儿肤浅的。并非所有历史学家都是像菲尼摩尔·库珀笔下的印第安人那样走路！不过在此处这对我并不重要。

但这还不是问题的全部。甚至皈依的形势也很重要：承认基督教的真理是一回事，改宗它是另一回事。正如塔孔鲍对一位传教士说的那样："从白人那里来的都是真的，枪支和火药是真的，你们的宗教也必定是真的。"[24]在斐济人眼中，欧洲人不可思议的存在是个"整体性的社会事实"，其政治、宗教和经济都是密不可分的。但为何不立即信奉基督教呢？因为民众在等待首领们，每个首领都要等待另一个首领，而后者则要等待正确的时刻。因此这就是碰到了"真神"的塔孔鲍要做的，当时他的处境从军事上说，是有危险的。做出了这样的选择，他也就使自己的反对者无法再选择，同时他也从传教士和已经成为基督徒的汤加国王那里取得了支持。总之，他控制了局面，并且"得救了"。毕竟，塔孔鲍可以被视为君士坦丁的一个远方的仿效者。

应该补充一句，敌对首领前几周的突然死去让对方的联盟完全解体。于是斐济人在为他们的首领和基督教——"塔孔鲍的宗教"——而战（他们应该如此）之中成了基督徒。英雄的历史实际上就是国王和战斗的历史，但这只是因为人们置身于这样一种文化秩序中：这里的社会制度扮演的是除法器的角色，而国王的行动拥有"不成比例的历史效应"[25]。从结构上说，这种历史"由大人物制造"，初看起来摇摆于神灵（改宗）和命运（对手的突然死亡）之间。突然的反转其实是这种历史的一种形态。

可以顺便指出，普鲁塔克的《希腊罗马名人传》中的世界也是如此。在这部作品中，命运（Tuchê）和卓越（Aretê）之间的永恒碰撞织就了命运（destinée）[26]。反转，或用希腊词来说曲折变故（péripétie）同样是古代英雄的常态。曲折变故这一概念来自悲剧。从这一点出发，可以得出一个结论：并非这些人生是悲剧，而是借助于这一悲剧模式可以理解人生，可以通过"传"（Vie）的形式来讲述人生。应该指出的是，萨林斯对英雄历史诸范畴的形成或来源所言甚少。

不管怎样，这一英雄体制都应该引发这样的思考：我们在仪式与历史之间所做的安稳划分是否妥当。国王死后，一个混乱时期开始了，我们形容这是仪式性的（rituel），直到其继承人恢复各种禁忌，恢复各层次的和平。但当一支军队突然失去首领，陷入瓦解和崩溃，我们会谈论战斗和失败，这里我们便心安理得地暗中使用我们自己的区分，即所谓真实的和象征的之间的区分，历史（历史—战斗）的与仪式的之间的区

分。但萨林斯指出，从根本上说，这两种崩溃性质是一样的，都属于同一个象征体系。

当然，英雄的历史不仅仅是由信风酝酿出来的，它的缔造者是一定数量的“社会形式”。也就是：“一个英雄式的分节体系”（萨林斯认为，这种体系自上而下发展，而经典的谱系体系是从下向上再生产的），其顶端存在“一个基于出身特权之上的权威”；一种更多具有“等级制”色彩而非“机械”或“有机”的“团结”；各种继承形式和结盟体系；某种“关于历史意识的劳动分工”；最后是一种充斥着拜占庭式的阴谋、不时穿插着杀兄弑父的“年鉴”。

国王是日期的标志，对精英而言，有关国王的传说就是参照物，甚至就是历史，这种传说还有专家负责，这些人擅长操纵各种文化范畴。一旦这种普遍框架被提出并被接受，对臣民们来说这意味着什么？调查者经常发现，在被问及有关“习惯”或其“历史”的问题时，他们很无知，他们好像生活在历史意识之外。但在萨林斯看来，他们的文化事实上首先是经历性，属于惯习（habitus）之类的事物。另外，他们对文化密码的认知和把握表现得比较特别，它不是借助永无终结的谱系、宇宙神话或王家传说，而是通过彼此间交流的消息，这些人们讲述的或亲戚熟人之间彼此谈论（复述的方式显然并非不重要）的小故事。这些就是穷人的日常年鉴。

这种历史唯一的表述者是国王，在欧洲，我们早已熟知国王自称“朕”（nous），但在这里只有一个“甚至更为彻底”的英雄式的“我”（je）。[27]“我”既指说话者，也指“如噩梦般萦绕在生者脑海中”的逝去的前辈。[28]“我”做“过”某事，也同样意味着，这件事是被一位在我出生之前很久就去世的先祖完成的。如果说每种文化秩序都有其特有的历史性，甚至特有的历史性体制，斐济就代表着“英雄历史的范式”：包括其得以可能的条件，它的某种“历史意识”形态。这种意识为“穷人的年鉴”和“英雄的年鉴”所共同分享，前者有关习性和小故事，后者则将神话与历史连接在一起，确切言之，“清楚明白地将历史像神话性实在的隐喻那样组织起来”[29]。

从神话到事件

萨林斯描述英雄体制，好像就是为了应答克劳德·勒弗尔提出的原始社会的运作“原则”问题，之后他开始审视神话与事件之间的关系。他再次以援引古希腊为开篇，将野蛮人与古代人进行对照。在开始撰写

《伯罗奔尼撒战争史》时，修昔底德宣布，他的叙述中将排除任何神话（muthos）的痕迹，以创作一部“有益的”作品，无论今天还是明天，该书都将使人理解当下及其危机；他在提到神话事物（muthôdes）时带有贬义色彩，这些东西也许引人入胜，但没有实质意义。[30]历史学从此自认为是对过去发生的真相的追寻和探讨。现在我们回去，不过不是回到古希腊人，而是回到毛利人！1844年，新任总督乔治·格雷（George Grey）爵士面临一场毛利人的大反叛。但是，为了对周围人在谈论的问题有些理解，首先是理解正在发生的事情，他解释说，他必须收集并解读原住民神话和谚语。于是这告诉我们：只有在包含被《伯罗奔尼撒战争史》一开始就排斥的神话时，一部波利尼西亚的战争史才能开始书写：没有神话，就不可能有历史；有了神话，就没有“真实的”历史学。这就是让萨林斯着迷的不对称！可以向他指出，修昔底德也是个原住民，而乔治爵士不是，要跟部落神话断绝关系，首先要认识它！

毛利人认为，“未来是在他们身后”。[31]他们是高明的神话学家，总能挑选某种传统以赋予其眼下的具体“利益”以某种形态和表达。过去是各种可能的行动方案的无尽宝库，在那里人们可以找到从起源神话到最近的记忆、从开天辟地到族群边界的确定、从神到人、从抽象到具体、从普遍到个体等各种资源。所有“阶段”或“时代”被分派了同样的存在（这里指实际生活），它们之间没有断裂。由于各时代都以类似的结构组织起来，毛利人在它们之间穿行就更容易了。总之，众多的片段每次都以各自的方式讲述着同一种历史，就算这种历史有所变化，但骨架仍然是一样的。总之一句话，宇宙神话存在于“每一天的事件中”。在这个意义上说，事件就是神话。

不过更准确地说，事件不是单一的神话。这里的事件不是从欧洲现代史学的意义上说的，后者以事件是独一无二的理念为基础，认为只有将事件融入目的论的视角中才能理解（并掌握）其新颖性，根据这种目的论的视角，“如果没有过去的话，也还会有未来”[32]：这是进步和进程所要求的。这里的事件也不是从一度自称为非事件的历史学的意义上说的，这种史学否认事件有任何实在的价值，认为它只是巨浪破裂时抛出的泡沫留下的痕迹（而计算泡沫的数量是无法理解大海的运动的）。而这里的事件正相反，它是被直接感知的，“依据的是被认可的结构秩序，这种秩序与创始事件是一致的”[33]。它不是突然降临的，而是复归；不是独一无二的，而是重复出现的。

但实际上，为了给意外之事留下空间，这里有两个对称而又相反的策略。在这个并无演变且不会“降生”任何新事物的世界上，如何理解现在只是过去的再现呢？萨林斯回答说，通过后代人这一中介，因为祖先

的本性再现于后代人身上："对毛利人而言，整个世界就是共同的祖先留下的巨大亲族。"[34]"而如果老毛利人能对敌人说'我吃了您的父亲'或者'我吃了您的祖先'，那可是一种地道的快乐，哪怕这顿饭比他早了十代。"[35]正如同前文提到的英雄的"我"（Je）在此发生作用，人们只在现在体验过去。或者说，作为西方现代史学肇始标志的现在与过去之分，在这里不通行。[36]我们最好说"过去"被"再吸纳"于"现在"之中，二者并存。[37]

误解的作用：从事件到神话

正是由于1844—1846年的霍内·希克（Hone Heke）领导的毛利人叛乱，让乔治·格雷爵士来到了新西兰（他汇编的神话对我们很有价值），这让萨林斯有机会对两种文化秩序、两种历史性体制的悲剧性遭逢进行分析。别样的时间，别样的风俗，别样的历史形态，这在两种文化秩序、两种历史性体制那里表现得极为明显。对于各方主角来说，在开始时都是同一个事件：霍内·希克的反叛，让我们追踪对此事件的平行编码，或者说起作用的误解（working misunderstanding）。[38]在这里，如果引入另一种参考体系的话，可以说主角们经历了非同时的同时性（simultanéité du non-simultané）。从象征层面看，整个起义实际上都是围绕飘扬着英国旗帜的旗杆而进行的，好像事情本来也该如此。这根旗杆四次被毛利人砍倒，但每次都被英国人重新竖起来。在叛乱首领的口中，这旗杆就是"战争的根由和起因"[39]。在英国人这一边，退让显然不可能："展现国旗"是绝对必需的，是皇家气象要求的；因此，每次竖起国旗都要进一步增强对旗杆的保护和加固，以至最后修建了栅栏和一座小堡垒。

但"误解"一开始就发生了作用。毛利人起初就特别想打倒那根挂着国旗的旗杆，而英国人首先想到的是保卫旗杆上的旗帜。一方针对的是旗杆，另一方保卫的是"联合王国的国旗"（Union Jack）：尽管双方都要争夺的是土地控制权，但这无论如何是一个错位。当英国人最后在旗杆周围建起防御设施时，就更加坐实了毛利人最初的解释。整体上越来越接近一个"图瓦胡"（tuahu），即一个设防的祭坛——那上面矗立着一根或几根旗杆——最后，它在所有方面都像极了先人从前建起的祭坛，当这些祖先上岸时，就会以祭坛来表示这些地方的神力（mana）归于他们。这再次证实了博厄斯（Boas）的说法，用以观看的眼睛是被传统塑造出来的器官。不过，树立神圣围墙本身也是再次模仿最初森林神（Tane）的开天辟地，因而也是以某种方式重复讲述土地作为遗产被赐

予人类的行为。森林神当然是一棵树。因此，旗杆与土地占有之间的关系不仅是象征性的：旗杆就是战争确切意义上的“根”。

误解的另一种表现将我们引向了英雄历史的不同模式。尽管希克似乎是要以反叛来应对一种根本不同的新局势，但某天他在向总督解释时说，自己说到底不过是个继承人，但他继承的是反抗和侵夺。他的祖先要求他作战。他的人生规划早就制定好了：要么是米字旗，要么不是！

对于那些想以经济危机来对叛乱做某种简单解释的人，萨林斯很轻松地表明，危机虽然的确存在，但对毛利人而言，不过是一个谜一般的故事的实实在在的延续：根据1840年“签署”的条约，毛利人的首领们承认英国人的“主权”，而英国人则确认了他们的土地“所有权”。但我们在殖民部那里看到的这些概念，在毛利人那里行不通，因此相关的解释也是开放的。其中一个人这样认为：“维多利亚女王接受土地的影子，我们保留土地的实质”；但很快他在做进一步的解释时又这样反过来说：“维多利亚女王接受土地的实质，而我们只有土地的影子。”[40]

显然，问题的关键在于“神力”。霍内·希克在拔除旗杆时，完全合乎他自己以及整个历史的逻辑。令人震惊的是，他揭示了白人“有时候准备自己向自己隐瞒”的东西，他由此“破解了神话”。他使很早以前发生的一幕重现：就是最早的首领们从遥远的夏威夷来到这里，控制这个地方。于是，一个神话被另一个神话“解码”了。因为条约也是个神话，即使是从欧洲人的意义上来理解神话一词（也就是一个用来欺骗无知野蛮人的手段）。

库克船长的悲惨遭遇也适用于同样的分析框架。在拆解英国和夏威夷的“平行编码”时，萨林斯从同一事件（即1779年2月14日库克–罗诺的献祭）出发，揭示了误解如何从一开始，在库克死去之前就发挥作用，并随着他的死亡而达到高潮，而且死后仍有影响。在英国和夏威夷，人们都在崇拜库克，因而他经历了某种双重的神化。实际上，英国人普遍“并非有意地”就“进入了夏威夷人给他们设定的角色”，库克船长自己就是带头人，他“完全被动地接受了自己被奉为罗诺（Lono），即人与丰产之神”[41]。因此，“由于库克的牺牲，夏威夷王国的神力从本质上就是英国人的了”。因为今后要想统治就必须得到库克的支持。卡米哈米哈（Kamehameha）非常了解这一点，他杀害了合法的继承人，占有了库克的遗骨，从而窃取了权力。与某些简单化的解释相反，库克并没有因为“鉴于其航行中的事件与马卡希吉（Makahiki）仪式（敬拜罗诺神的仪式）的细节之间经验上的相似性而被视为神。倒不如说，这些仪式是后来发展出来——首先是由卡米哈米哈——以作为库克航行的圣徒传

记般的再现。而我们所了解的马卡希吉仪式，则是一种见证，即库克的献祭是夏威夷酋长制合法性的源泉，同样也是这种酋长制转变成一个国家的源泉”[42]。因此库克成为一个有力的夏威夷政治神话。库克的到来被夏威夷人解码为罗诺的回归，事件与体系、历史与结构、当下与过去之间的一系列交换随之展开，其间伴随着大量误解。

萨林斯提出了一个概念——英雄的历史，描述了其主要特征，并指出了一种研究方法：历史人类学。他着眼于研究斐济的历史，但也是为了从斐济或夏威夷出发，表明这些岛屿本身就是“历史之岛”（Islands of History），或曰历史中的岛屿，它们有自己的历史，也是历史的生产者，生产依据的是某种特别的，但绝非独一无二的时间秩序或历史性体制，当外来干涉造成的局面产生错位时，我们就能最贴近地理解这种秩序或体制。干涉发生时，就出现一种真正的实验情境，或者说产生的误解尤其成为不同的时间形态和历史性体制的显示器。正是得益于这一偏离西方历史性模式的视角，才肯定会出现“各种可供思考的新事物”——正如萨林斯所期待的那样。

若要进一步理解这种视角，可以将被萨林斯仔细重构的霍内·希克战役与乔治·杜比（Georges Duby）的《布汶的主日》进行比照，杜比的研究是同时或者几乎同时进行的。两位研究者都在对事件进行反思。杜比想“以人类学家来观察这场战役及其留下的记忆，换言之，试图将其视为嵌入某种文化整体中的战役和记忆，而这种文化跟今日支配我们与世界之关系的文化是不同的”[43]。他想以关注文化整体性差异的人类学家的视角来开展历史学家的工作。杜比调动自己在中世纪史各方面的学识，以尽可能周详地解释这一事件留下的痕迹，但同时他将这几个小时的战役看作一个社会行为和思维方式的指示器。至于事件本身，按杜比的说法，除了它留下的痕迹，它“什么都不是”。虽然这位历史学家将“别样的时间、别样的风俗”（在主日发动战争是严重违法行为）的说法展现到极致，但他并未直接论述时间经验的模式，以及这些模式对该事件的感知和建构的影响。[44]而萨林斯是位关注历史形态的人类学家，他对历史生产的范畴和条件感兴趣，因此他在前面那个说法后面加上了第三个术语：“别样的历史”。而我还想更进一步，建议在此基础上再加上“别样的历史性体制”。

这种远距离视角的运用也适逢一个争论时期，即20世纪50年代到20世纪80年代。萨林斯回应了勒弗尔的提问，并通过具体的分析发展了列维–斯特劳斯的理论学说（不，差异不仅仅是观察者造成的）。虽然我们跟随萨林斯穿越太平洋的旅程过于匆忙，但我们毕竟成功地拓展了问题视野，更准确地说，正是这次穿越使得问题可以充分展开。在有关历

史形式的讨论中，萨林斯是我的坐标，也是我的代言人，因为我没有直接接触过波利尼西亚的资料。他的研究表明，历史性的体制这一概念在欧洲史学之外也可适用，它不仅仅是反观自身的人造之物，尤其重要的是，关于太平洋各社会特有的历史形式的探讨，在这一概念的提取过程中也能起到激励的作用。在这里，萨林斯意义上的英雄的历史就像是块试金石。

人类学与时间性的形态

在将遗憾之情抛在脑后之前，历史学家或可强调一下这个遗憾。遗憾在于，萨林斯没有将英雄历史的体制与在欧洲与它相像的形态进行比照：不是欧洲的现代历史，而是“历史是生活的导师”（historia magistra vitae）这种形态。他参考了维柯（Vico），这本来可以将他引到这个方向。荷马史诗不就是英雄历史的一种形态吗？实际上，欧洲史学的伟大典范，即“历史导师”（historia magistra）的典范，就是一种以榜样为中介、通过过去来解释当下的方式，这种典范曾长期存在，一直维持到18世纪末。我们随后将做详细探讨。[45]在波利尼西亚和欧洲的这两种形态之间，我们在多大程度上可以确定二者的相似性？在这两种情境下，当下、过去和未来这三个范畴是如何扭合起来的？总之，对库克和他的水手们而言，他们生活在何种时间秩序之下？在何种历史体制下思考？如果说萨林斯用以与英雄历史相对照的并有时乐于讥讽一下的历史是唯一的现代历史学书写，那么正是这种现代史学与榜样一刀两断。他似乎忘了这种历史也有自己的历史，它须以另一种时间秩序为前提！（现代）事件若要降临，未来就必须走在“前面”（而在斐济，未来是在“身后”的，换言之，人们是背对未来的），过去与当下之间的断裂就必须可以发生作用。

《历史之岛》发表之后，争论仍在继续，在人类学家当中，争论的问题涉及人类学的历史，也涉及人类学家们研究过的各社会的历史。约翰内斯·法比安（Johannes Fabian）认为，“人类学是作为异时时间（allochronique）的话语而出现和建立起来的：它是关于别样时间中的他者的科学”，甚或时间之外的他者的科学。[46]因为它通过将对象置于别样时间中来构建自己的认知对象。如果从这样的前提出发（说到底，进化论、功能主义、结构主义都只是以各自的方式保留了这个前提），时间在人类学中从未有其真正的位置。因此，法比安建议，应以“同时性”（contemporanéité, coevalness）为出发点重新审视人类学的基础，即他者和我们处于“同一时间中”。这一关于人类学之预设的激进批判旨在

引入或再引入时间概念，但它对历史学本身仍关注得太少，即与时间的不同关系模式、不同的历史形态之间的关系，而所谓的不同的历史形态，包括各殖民帝国之前、期间和之后的历史，这些历史既牵涉被殖民者，也牵涉殖民者。另外，承认对话者之间的同时性，并不能解答一切，也没有说明这种共存的当下的时间性（temporalité de ce co-présent）。[47]科泽勒克使用的不同时代的同时性（contemporain du non-contemporain）概念或许有用，又或者应该因其过于欧洲中心论（它提供了某种标杆？）而拒绝之？

有一本集体论著也将时间问题置于讨论的核心，该论著的一大优点是将研究不同领域和时段的人类学家与历史学家集合在了一起。它的标题即为“时间”（time），探讨了不同的地理、文化和历史背景下的时间经验，如文艺复兴时代欧洲的时钟，如印度村庄中的过去。[48]这部著作一开始就拒绝任何形式的重大分类，而专注于盘点不一样的时间性，并着重突出每种时间性之复杂。它不是将这些社会置于时间之外，相反是把它们看作同一个“混乱的时间之流”的分享者，从而向不同的但可以比较的历史性敞开了大门。该论著对历史、人种学和时间性都使用了复数普通名词，这种处理方法因其构建的研究空间而显得很可贵；但另一方面，历史类型以及这些类型与各种时间性形态之间的结合，却没有被直接论述到。这个问题超出了该论著的议题。

尼古拉·托马斯（Nicholas Thomas）试图“将时间进程融入人类学思考中”，以重新考量法比安提出的将历史从人类学分析中排除的论点。他的对象“曾经是、现在仍主要是一种时间之外的结构、社会和文化制度”[49]。在托马斯看来，只有“用体系化的进程替换体系作为分析对象”，才有可能真正考虑时间。如果做不到这一点，就算将时间融入人类学的尝试——如萨林斯进行的——也无法达到目的。因此，在阅读萨林斯时，我们在与欧洲人发生接触前的夏威夷看不到任何可以视为“变化”的东西：“萨林斯的历史分析……因而是一种十分有限的理论，它根本没有说明不同的历史进程，而这些进程实际上却使时空中的文化和生活状况有所不同。”[50]

当然有限，但三思之后我还是倾向于认为，萨林斯的理论对开端时刻提供了强大的解释力：这开端时刻就是遭遇的时刻。他的理论揭示出双方使用的解释逻辑之间的差异，它们之间的互相干扰、误解和错位：简言之，揭示了各方都按自己的经验和期待来构建这一事件的方式。在这种被理解为“被解读的变故”的事件中，时间危机表现得很明显。对于双方而言，一种时间秩序至少在某些时刻被揭示出来并被打乱。对于引导我们的问题来说，萨林斯的贡献因而具有双重的价值。在某些社会当

中，英雄体制是勒弗尔意义上的“历史原则”吗？它在哪些时刻是唯一的原则？讨论当然可以在所有这类问题上进行。不管怎样，绕道太平洋使得历史性的体制概念走出单一的欧洲中心论，回过头来也可以进一步明确萨林斯的见解，以及此前列维–斯特劳斯关于历史的反思。其次，他的“局势的结构”概念是一种描述过去、当下、未来如何扭合起来的方式。不过这一概念本身不应该被历史化吗？难道每种重要的历史性体制不都呈现出特有的局势的结构吗？[51]

[1] Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, J. Revel主持翻译，Gallimard/Le Seuil, coll.“Hautes Études”,1989, p.78。这次会议最初是于1982年12月在美国人类学学会上宣布的。萨特的话出现在《方法问题》（*Questions de méthode*, 1976）的前言中。

[2] M. Sahlins, *ibid*.

[3] Id.,“L'apothéose du capitaine Cook”, in *La Fonction symbolique*, M. Izard和P.Smith编辑的人类学论文，Paris, Gallimard, 1979, p.307–339。

[4] M. Sahlins, *Des îles ..., op. cit.*, p.13：“我们可以以相对可靠的方式，给‘谁是罪行的始作俑者？’这一古老的谜提供一个结构上的解答。库克的入侵者身份，可以用福尔摩斯的方式，从一些基本范畴中推导出来。”参阅该著作第114至141页。另可参阅上一条引文，“L'apothéose du capitaine Cook”, *op. cit.*, p.307–339。

[5] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

[6] 如果说局势是一种“情境遭遇而形成的状况”，那么局势的结构就是“文化范畴在独特文化背景中的现实化”。（M. Sahlins, *Des îles ..., op. cit.*, p.13.）

[7] Claude Lévi-Strauss, “Le champ de l'anthropologie”（1960），后收入*Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p.39–42；Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon/Julliard, 1961, p.43–46；Cl. Lévi-Strauss, “Histoire et ethnologie”, *Annales ESC*, 6, 1983, p.1217–1231。

[8] G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p.44.

[9] Claude Lévi-Strauss, “Histoire et ethnologie”, *Annales ESC*, 6, 1983, p.1218.

[10] Id.,“Retours en arrière”, *Les Temps modernes*, 598, 1998, p.66–69. 这个解释当代的冷却现象的句子是他借用自己的另一篇文章的引文，该文刊载于*L'Homme*,126–128, 1983, p.9–10。

[11] Id., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p.25. 这篇文献首先发表在《形而上学与道德杂志》（*Revue de métaphysique et de morale*），3–4, *1949*,标题是“Histoireet Ethnologie”。

[12] 同上，p.24–25。

[13] Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Unesco, 1952, 后收入*Anthropologie structurale deux, op. cit.*, p.395-396。

[14] *Ibid.*, p.396.

[15] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p.23：人类学研究的社会事实“呈现于各个社会中，但每个社会都是整体性的、具体的和拼接式的存在”。

[16] Claude Lefort, Les Formes de l'histoire, Paris, Gallimard, coll.“Folio”, 2000, p.46–77.这篇文章先是发表在《国际社会学杂志》（*Cahiers internationaux de sociologie*）,12, 1952, p.3–25. 另外还可指出，这一期杂志的开篇文章是列维–斯特劳斯的《人种志中的古风概念》（“La notion d'archaïsme en Ethnologie”）。

[17] *Ibid.*, p.62.

[18] *Ibid.*, p.65.

[19] *Histoire et Structure*, 专号，*Annales ESC*, 3–4, *1971*。

[20] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, 1re éd., Paris, PUF, 1962; M.Sahlins, *Des îles* ..., op. cit., p.51–52.

[21] Fr. Hartog, *L'Histoire, d'Homère à Augustin*, Paris, Ed. du Seuil, 1999, p.17–19.

[22] M. Sahlins, *Des îles ..., op. cit.*, p.53.

[23] M. Sahlins, *Des îles ..., op. cit.*, p.54.

[24] *Ibid*.

[25] M. Sahlins, *Des îles ..., op. cit.*, p.56.

[26] Plutarque, *Vies parallèles*, Fr. Hartog主编并作序，Paris, Gallimard, 2002, p.16–17。

[27] Nous在法语中是第一人称复数，即“我们”，而je是第一人称单数主格形式，即“我”。——译者注

[28] M. Sahlins, *Des îles ..., op. cit.*, p.60.

[29] *Ibid.*, p.64.

[30] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 1, 21. Fr. Hartog,“L'œil de Thucydide et l'histoire‘véritable’”, *Poétique*, 49, 1982, p.22–30.

[31] M. Sahlins, *Des îles ..., op. cit.*, p.65.

[32] François Furet, “Le quantitatif en histoire”， 见*Faire de l'histoire*, J. Le Goff et P.Nora主编，Paris, Gallimard, 1974, t. I, p.54。

[33] M. Sahlins, *Des îles ..., op. cit.*, p.68.

[34] *Ibid.*, p.69.

[35] *Ibid.*

[36] Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p.11.

[37] M. Sahlins,“L’apothéose du capitaine Cook”, *op. cit*., p.329–330. Nicholas Thomas对此提出了反对意见，他认为，在萨林斯的历史结构主义中，“原住民体系只是在与欧洲人的关系中才被历史化的”，“没有给原住民的变迁的理论，或给那些重要转变留下任何位置，而正是这些转变才使得夏威夷、塔希提和西波利尼西亚各社会成为彼此明显不同的系统”。（*Hors du Temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, M. Naepels译，Paris, Belin, 1998, p.160.）是否如此，这里我无法进行评判，但即便如此，对两种系统互相影响时的分析仍然具有解释价值。见上文，p.50（原书页码，即本书边码，下同）。

[38] Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, Paris, Éd. de l’École des hautes études en sciences sociales, 1990, p.279–280.

[39] M. Sahlins, *Des îles ...*, *op. cit*., p.70.

[40] M. Sahlins, *Des îles ...*, *op. cit*., p.77.

[41] M. Sahlins,“L’apothéose du capitaine Cook”, *op. cit*., p.318.

[42] M. Sahlins,“L’apothéose du capitaine Cook”, *op. cit*., p.320.

[43] Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973, p.13.

[44] 关于事件与结构，可参阅科泽勒克关于腓特烈二世赢得的罗伊滕（Leuthen）战役的评论，他揭示了事件与结构是如何交织，又是如何脱节的（*Le futur passé*,*op. cit*., p.138.）。

[45] R. Koselleck, *Le futur passé.*, p.37–62. Et *infra*, p.85.

[46] Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, New York,Colombia University Press, 1983, p.143.

[47] Marc Abélès, “Avec le temps...”, *Critique*, janvier-février 1999, p.55：“克服这一重大分割，即不把相异性抛入被归为传统、视之为过往，并与源头粘合在一起的世界中，这就是批判的人类学家的方案。不过，除了简单地将现代性与传统之间对立起来，他们并没有给我们提供思考当前的工具。而且，他们似乎对这个问题不感兴趣，尽管这是思考后现代主义、思考我们当下所依存的时间性体制的不可回避的问题。”

[48] *Time. Histories and Ethnologies*, D. Owen Hughes et Th. R. Trautmann主编，Ann Arbor,The University of Michigan Press, 1995, p.12。

[49] Nicholas Thomas, *Hors du temps*, *op. cit.*, p.17 et 175.

[50] Nicholas Thomas, *Hors du temps*, *op. cit.*, p.161.

[51] 虽然分析问题领域、指涉和使用的分析工具各不相同，还是可以指出，萨林斯和诺拉的方法之间的某种类似之处，前者消解了事件与结构之间的对立，后者致力于揭示，当下史学者应“从事件的理所当然回到认定系统理所当然”。（“Le retour de l’événement”, in *Faire de l’histoire*, *op. cit.*, t. I, p.225.）

第二章

尤利西斯和奥古斯丁：从眼泪到沉思

如果我们从太平洋马不停蹄地赶往爱琴海，从神权王国的世界前往“尤利西斯的世界”，从而将空间位移与时间追溯结合在一起，我们就很容易发现，在荷马英雄的世界里，有历史的英雄体制的多种特征，但那是另一种英雄体制，即阿喀琉斯和尤利西斯的英雄体制，正如维柯已经指出的。不过，我们这里并不会将塔孔鲍或霍内·希克与阿伽门农或涅斯托尔（Nestor）进行比照，以理解他们之间的相似性或差异性。我们将主要在尤利西斯身上做些停留。用俄罗斯诗人奥西普·曼德尔施塔姆（Ossip Mandelstam）的话来说，尤利西斯“满载时间和空间”归来。不过我们这里暂且不谈空间，而只专注于时间，尽管二者显然是相互联系的。[1]对远距离视角的第二次运用将使我们让尤利西斯和奥古斯丁进行对观。

每一天都是第一天

尤利西斯满载时间归来？更准确地说，我们选择他归来之前的时刻，也就是在费埃克斯人，魔船上无与伦比的水手们，将他从斯克里埃送往伊萨卡，在经历十年的游荡和磨难之后，他终于回到家中。在最后一次海难之后，他被阿尔基诺奥斯（Alcinoos）王及其姐妹妻子当作尊贵的客人来招待，并长时间地庆祝。但是，在为他举行的宴会进行期间，这位英雄与费埃克斯人的行吟诗人之间发生了一场惊人的遭遇，后者在重大场合下的存在只不过是个通常的现象。这场遭遇很关键，对话表面看来很简单，实际上发人深省。这次短暂的交锋像一道强烈而转瞬即逝的闪光，照亮了历史学的史前史（这里的历史学是指对发生事件的叙述）。因为，随着这件事浮现出的是对历史性本身的追问，这里我们援引的是勒弗尔的定义，将历史性理解为过去与未来之间的扭合，确切言之是关乎其历史性的史前史，因为这里的问题涉及的是过去本身——作为经验范畴的过去。如果说，塔孔鲍正在转向基督教的应许，也就是进入了一个完全不同的、与英雄体制不能兼容的时间格局，那么，对荷马史诗中的英雄们来说，他们并不明了且始终不明了任何启示宗教，完

全不能设想创造万物的唯一的神与选民之间结成联盟，同样不能设想，救世主、神子会化身为人，突然一下子就赋予时间以意义。时间的秩序对他们而言是（永远是）别样的概念；而对我们而言，这里有双重的疏离。

根据马塞尔·德蒂安的看法，“荷马及其史诗远不是率先揭示过去与当下之间的分离（séparation）的见证者，对希腊本身而言，它们可以被视为将过去理解为已发生之事，且呈现与当下不同之面貌的最难克服的障碍之一”[2]。这一决然的论断印证了埃里希·奥尔巴赫（Erich Auerbach）以前提出的一个重要看法，尽管他采取的是不一样的视角和途径。在其名著《模仿论》（*Mimesis*）的开头处，奥尔巴赫实际上将荷马风格与《旧约》的风格对立了起来。通过比较关于以撒（Isaac）献祭的叙述和奶母欧律克勒娅（Euryclée）认出终于回到伊萨卡的尤利西斯（幸亏野猪在他身上留下的一块伤痕），他认为荷马的风格特点是“前景”（premier plan，或近景），虽然有多次前瞻和回顾，但叙述始终表现为对纯粹当下的呈现，没有透视（perspective），“没有给历史和人的展开留下什么位置”。[3]《圣经》的重要人物都“负担着更多的过去”，他们总是受到上帝之手的“揉捏”，与他们相比，荷马的英雄们的命运显然已经确定，“他们每天醒来都像是第一天”。[4]因此在荷马那里，人物完全浮在表面，都是传说的素材，而《旧约》则呈现出一种历史性，它贯穿在人物生平之中，并且是叙述的组织线。历史本身已然存在于《旧约》之中，或已崭露头角。[5]

阿喀琉斯，一位有着辉煌命运的英雄，便是完美符合这一定义的：对于他，每一天都是第一天。即便他知道（或者尤其因为他知道），某个早上，某个晚上，或者第二个中午，就是他的最后一天，也只有当下存在。最后他逃脱了时间，可以永远被人歌颂为“最卓越的亚该亚人”，最优异的史诗英雄。有尤利西斯的归来，但不会有阿喀琉斯的归来。不过在三个地方，他使用了一种表明其与过往断裂之决心的说法。他先后对帕特罗克洛斯（Patrocle）、对他的母亲、对阿伽门农宣称：“我们别管已经发生的事吧”（alla ta men protetuchtai easomen），或曰“我们将从前的事情放在一边”，这句话保罗·马松（Paul Mazon）的翻译更好：“我们让过去成为过去吧”，不过这样说的时候，他是在做了断，就是说在取消难题。“我们且让过去成为过去吧，不管这对我们代价有多大，我们要将灵魂（thumos）控制在自己胸膛中，因为必须如此。”[6]每次他应该放下的东西——不管他做什么——都是因为阿伽门农的冒犯而造成的痛楚。因为，如果不在持续的当下引入这种断裂，任何行动都不可能了。一切都将被阻滞。这样一来，帕特罗克洛斯就借不到阿喀琉斯的武

器，阿喀琉斯就不会回到战斗中，《伊利亚特》就也不能完成。

这足以将“已经发生的事”视为一种过去，一种应该逝去的当下吗？显然不是，因为阿喀琉斯要驯服的是他的怒火和痛楚，但诗人明确说道，这二者都原封未动地保留着，时刻都会再度浮现，因此它们始终都是当下的：不存在任何距离。从这种英雄决策中导出的是一种“新的”（nouveau）当下——如果可以这样说的话——确切地说，是一个被重新激发的当下，一个明丽的清晨，但“此前的”当下并未因此移入过往之中，更何况，所有行动都是处于一个确定的框架中，决定这个框架的就是注视着一切的宙斯的“意愿”。

在帕特罗克洛斯的葬礼之前，发生过一个很有趣的场景，它以别样的方式触及“过往”及哀悼的问题。此时赫克托耳（Hector）已经死去，阿喀琉斯终于在杀戮中心满意足。夜幕降临，他却在沙滩上啜泣不止。他孤身一人，终于沉沉睡去，帕特罗克洛斯很快就出现在他梦里。“阿喀琉斯啊！你睡着了，把我忘记，现在我死了，我活着时你对我不这样。快把我埋葬。”[7]随后，在追忆他们共同生活的时光之前，他还请他将他的（帕特罗克洛斯的）骨灰放在他的（阿喀琉斯的）骨灰的旁边。仿佛他已经看到阿喀琉斯的死亡了：就在当下！作为死者的帕特罗克洛斯似乎从此有一种能力，一眼就能概览自己的人生，还有阿喀琉斯的人生：都在当下。他责怪阿喀琉斯忘了他，这个指责显然站不住脚，因为阿喀琉斯在入睡时还眼含泪水。[8]正好相反，阿喀琉斯不能将帕特罗克洛斯放入过往之中。他没有词语来表达此人曾经存在，而现在已经不在了。事实是，一旦他沉入梦乡，一旦从另一边越过这道屏障，帕特罗克洛斯立刻就回来了：他的“魂灵”，他的“影子”，点点滴滴都与帕特罗克洛斯活着的时候一模一样，他就站在阿喀琉斯的面前。但是，当他试图抱紧他时，那颗“魂灵”如一阵轻烟飘走了，他什么都没抓住：他过去了。[9]

只有占卜者才掌握有关现在、过去和未来的知识，如从阿波罗那里学得技艺的卡尔卡斯（Calchas）。[10]或者是盲眼占卜者提瑞西阿斯（Tirésias），尤利西斯不得不前往询问哈代斯，请他指点回归伊萨卡的路途，指明他直到死亡最后降临的那一刻之前所要受的各种磨难。[11]因此人应该问询占卜者，应该信赖占卜者。行吟诗人受缪斯或阿波罗的启迪，他拥有同样类型的知识。缪斯始终存在，并无所不知。正如赫西俄德（Hésiode）所说，缪斯诸神讲述现在、未来和过去，而行吟诗人（仅仅？）歌唱未来和过去。[12]但这是占卜一样的知识，尽管它关乎现在、过去和未来，但总是在当下被唤起和吟唱。卡尔卡斯知道眼前什么让阿波罗恼怒，提瑞西阿斯对尤利西斯直到生命终点的命运一目了然。

应那些觊觎者的请求，费弥奥斯（Phémios）唱起了亚该亚人“痛苦的”归程。不过，虽然涉及过去、现在和未来，但本质上这一点无关紧要：对占卜者来说，这些知识片段都是同一的，处于同一个平面上，他只是按问询者的请求让它们浮现出来罢了。说到底，哪些被作为过去，哪些被作为未来记录下来并不重要。占卜者具备其神所特有的通观（synoptique）的视角，他只是将某个序列或别的序列浮现或揭示出来。这里面毫无历史性（historicité）可言。

阿喀琉斯失去了归家的机会，用生命换取荣誉，于是，在史诗时间的永恒当下中，他永远是“最卓越的亚该亚人”。而踏上归途的尤利西斯，而且正因为他回来了，他那迟来的回归正是其不朽的光荣所在，以至他也可以被称为最卓越的亚该亚人。[13]实际上，在自身的叙事规划（吟唱归程）中，《奥德赛》就是在已成为过往的出发（从希腊出发20年，从特洛伊出发10年）和一直被期待却不断被延宕的未来的归程之间展开的。经验和期待的叙事预设，这二者之间的紧张中产生一个问题，那就是过去那些年的地位，这对人物的今天构成了负担——“像一场噩梦”。

只需归来就能使一切照旧吗？被扔到粪堆中的老狗阿尔戈斯（Argos），在认出化装成乞丐的主人后便死去了：在这个家畜身上，也唯有在它身上，时间最终占了上风。[14]在20年的等待之后，这个新日子对它而言却是最后一天。至于尤利西斯，在他完全恢复自身之前，还需在儿子的协助下重新夺回王位和自己的妻子。[15]在整个《奥德赛》中，尤利西斯被指派为一个与其同伴不同，不愿忘记踏上归途的角色，但即便如此，要想让那离开的20年神奇地消失，光有他的露面还不够。虽然雅典娜（Athéna）恢复了他原来的样子，但他仍须证明自己还是尤利西斯。

从更大的背景来说，我们可以从这一事实出发：《奥德赛》是在《伊利亚特》之后，是它的“后记”，伪朗吉努斯（Pseudo-Longin）已经提到过。[16]在《伊利亚特》中，特洛伊还没有被攻陷，阿喀琉斯还活着：我们还在“从前”，还在等待着人们以为应该发生的事情。进一步说，《伊利亚特》的未来就像是“与《奥德赛》直接相关的过去”[17]。一个诗篇到另一个诗篇是有间距的。在《奥德赛》一开头，我们就已经是在“之后”了，在关于这件事的记忆、在对哀悼和持续的痛苦的回忆之中了。作为共同的但有争议的参照，特洛伊战争实际上在现代人之中都一直存在，对《奥德赛》而言，这是个“轴心”事件，而且《奥德赛》也讲述了其中的几个片段，特洛伊战争这一事件已经具有了“历史”的地位。[18]因此，这部诗篇一开始就让人置身于回忆与遗忘的时间之中了，

人徘徊其间，时而惧怕，时而又有所期待。对死者和失踪者的回忆萦绕着生者。

佩涅罗佩（Pénélope）哭了。她受不了伊萨卡诗人费弥奥斯吟唱特洛伊远征者的归来与亚该亚人的苦难，她总是为不在场的丈夫披着丧服，这是个未完成的哀悼。[19]同样地，门涅劳斯（Ménélas）在多年的游荡之后终于回到自己的王国，跟自己的妻子团聚，但他向客人［忒雷马克（Télémaque）］宣称，他已经没有兴趣再统治了。他为所有倒在特洛伊城前的死者哭泣。但有一个人，门涅劳斯对他的记忆始终盘桓不去，即使用餐就寝之时也不能释怀，这个人就是尤利西斯。[20]在听到有人叫他父亲的名字时，忒雷马克就开始哭泣，这时他还没有被引荐给主人。此刻，海伦（Hélène）出现了，忒雷马克与人相认，大家又开始哭了。

最后，海伦平息了宴会宾客们的苦恼，止住了他们的泪水。她开始在葡萄酒里倒入一种药（pharmakon），这种药能消除痛苦、怒火及对不幸的回忆，是真正的“抗痛苦药”（nepenthês）。接着她请每个人纵情享用膳食和故事中的乐趣（terpsis），她就像个行吟诗人，开始讲述尤利西斯在特洛伊的一段英雄业绩。门涅劳斯接着讲起了另一段故事，这故事就发生在木马的内部。这是第一次直接回想如何攻占特洛伊城。随后是忒雷马克，他一句话就勾起尤利西斯遭遇的所有悲伤，然后他请求去睡了。[21]晚宴终于顺利进行。海伦的药让大家完成了孤单的佩涅罗佩无法穿行的那条旅途。海伦制造了一种距离，她让客人们能够聆听关于尤利西斯壮举的追忆，仿佛这些人不是海伦的听众，而是诗人荷马的听众，不是同代人，而是后代人——诗人们就是为了后代人而吟唱的。在这片刻的时间里，药物一下子将“缺场”变成了“过去”，就是说，海伦让这位英雄变成了一个“过往的人”，这部史诗正是以歌唱过往之人为己任的。

尤利西斯的眼泪

尤利西斯自己也流泪，甚至流过两次，一次是在阿尔基诺奥斯的宴会上，那时他听到了盲眼诗人的歌谣。当时可没有海伦在那里给他斟上“抗痛苦药”。因此那位体贴人的国王只好打断了歌手。当歌手德莫多克斯（Démodocos）第一次走上前来，唱起尤利西斯和阿喀琉斯的争吵时，尤利西斯随即以自己的紫红色披肩掩面而泣。[22]德莫多克斯第二次出场是在户外，这次他唱的是阿瑞斯（Arès）和阿芙洛狄特

（Aphrodite）的爱情。[23]此时一切正常，准确说来，尤利西斯在听到赫菲斯托斯（Héphaïstos）如何报复愚弄他的情人们时，很享受其中的快乐（terpsis），这种快乐与其他听众完全一致。接着是这位诗人的第三次出场，实际上是最重要的一次。尤利西斯正要准备起航，这是费埃克斯人与他们的客人的最后一次聚餐。人们按规矩请来了那位歌手。在他开始歌唱之前，尤利西斯向他致敬，命人送给他一块肉，并颂扬其技艺。

随后尤利西斯几乎是以激将法的方式请求他唱一下木马的故事。德莫多克斯立刻如其所愿，在费埃克斯人沉浸于享受时，尤利西斯却止不住泪水。他为他自己要求吟唱的这段故事而哭泣，不就是他自己要求吟唱的吗？[24]阿尔基诺奥斯本想所有人都同享快乐（homôs terpômetha pantes），[25]见状便立刻要歌手停止表演：

告诉我你为何要悄声叹息，为何哭泣，

当你听到阿尔戈斯人和特洛伊人的命数。

须知那是神明安排：给无数的人们准备死亡，

成为后世歌唱的题材。

或许是你有哪位亲人倒在特洛伊城下，

或许是女婿或许是岳丈？一位高贵的战士？他们与我们最亲近，

除了血缘亲属。

或许是你有哪位高贵的知心伙伴，

在那里丧命？因为他对我们就像兄弟一样宝贵，

是充满智慧和情理的伙伴。[26]

《奥德赛》开启了这样一个时代：通常可在行吟诗人的歌唱中期待和获得的快乐（terpsis），有好几次因为其在部分听众中唤起的悲痛、伤感和悔恨而被削弱和损害。看来已不再能有纯粹的快乐，除了对某个特别的社会而言，如还接近黄金时代的费埃克斯人。史诗似乎不足以传承英雄的记忆了。

在再次回到尤利西斯的眼泪之前，可以留意一下尤利西斯对歌手所说的话：

德莫多克斯，我敬你高于一切凡人！

定是宙斯的孩子缪斯，或是阿波罗，教会了你。

这句话让人想起诗人与缪斯之间的紧密联系，这仍是一句意料之中的、合宜的颂词：蒙启示的行吟诗人是通灵者。但接下来的话就让人意外了：

希腊人的命运，你唱得太过完美（liên kata kosmon）

阿尔戈斯人的作为，他们全部的经历和磨难，

好像（hôs）是个曾经在那儿的人（pareôn），或

至少是从别人（akousas）那儿听说的人。[27]

语气因而转变了：作为通灵者的诗人也是一个“围观者”（voyeur），更确切地说，他的描述如此精确，甚至“太”（liên）精确了，以至尤利西斯不觉认为诗人真的亲眼“见过”其所唱的一切，尽管他知道实际上这根本不可能。盲眼诗人歌手德莫多克斯无论如何不是目击者。如果有目击者，那就是尤利西斯本人，而且只有他一个人。

尤利西斯似乎是说，德莫多克斯的叙述“太”真实了，以至不能不认为他是直接的见证者。对尤利西斯这位行事者与见证人来说，这种唤起一切、每个细节都毫发不爽的能力，正是歌唱之真实性的可靠标志。[28]的确，对缪斯来说，看、知、言是一同进行的，它们是唯一且同一的行为。不过，因为一种有趣的反转，对尤利西斯来说，人之所见被用来作为衡量神之所见的标准，至少在这几行诗中是这样。因此可以说，作为“诗人”的德莫多克斯和作为“历史学家”的德莫多克斯在这一瞬间叠加在了一起。尽管后一种身份在这里的出现只是在“认证”另一种身份，即诗人的身份时才出现。德莫多克斯显然没有回答，而尤利西斯也没有坚持。说到最后，还是停在缪斯那里。情况还能有别的可能吗？但这次语气转换，或者说德莫多克斯差不多拥有了“诗人”和“历史学家”的双重人格，尽管是短暂的，但从有关知识的诗学而言，其意义仍然很重要。实

际上，值得考察的是尤利西斯提出的那个说法。它就像一道亮光，投射到另一种可能的知识形态上，就像是指定一个尚未命名的位置，它清晰地预示着即将随希罗多德而到来的历史书写。不过尤利西斯的说法还没有让历史书写成为必然或具有很高的可能性，而仅仅是一种可能性。

这是一幕让行吟诗人与聆听自己事迹的英雄之间的会面，汉娜·阿伦特在这个场景中看到了历史学这一范畴的发端，至少诗意地说是如此。“曾经是纯粹的事件，现在变成了‘历史’”，因为我们第一次看到了对事件的叙述。此处有一个重要的独特之处：由于尤利西斯在彼时（在特洛伊）和此时（在宴会上）都是在场者，就能证明叙述过的事情（ça）的确发生过。这就出现此前未曾出现过的一种情形，一种“反常”，因为在史诗中，行吟诗人所言之真实性完全是依仗缪斯的权威，缪斯既是行吟诗人的启迪者也是担保者。接着，汉娜·阿伦特进一步探讨了这一场景对于历史学和诗学的“典范”意义，因为，借用她一个非常简练的说法，“作为与现实的和解，‘净化’（catharsis）就因为回忆的泪水而产生了，它在亚里士多德那里是悲剧的本质，在黑格尔那里是历史的终极目标”[29]。

这是“第一篇”历史叙述吗？为了谁而作？很可能是为我们，不过是以很原始的场景呈现出来的。但这首先是向尤利西斯提出的问题，因为他也是唯一了解这段经历的人，这段经历既是“他的”历史，也是处于历史“之中”。但他做何反应呢？他哭了。[30]这就是“回忆的泪水”吗？回想亚该亚人的不幸时，他是否也像佩涅罗佩和门涅劳斯一样，陷入痛苦之中呢？是否陷入这场尚未完结或难以忍受的哀悼呢？此外，这也是阿尔基诺奥斯问题的意义所在，他在看到尤利西斯的哭泣时曾问他，是否在特洛伊的城墙下失去了亲友。[31]尤利西斯没有直接回答。

但是，还在阿尔基诺奥斯询问他为何哭泣之前，就有过一个令人惊奇的比较，在这里诗人直接介入，它已揭示出尤利西斯眼泪的奇怪之处与重要意义：

> 有如妇人悲恸着扑向自己的丈夫，
>
> 他在自己的城池和人民面前倒下，
>
> 在保卫城市和孩子免遭罹难，
>
> 眼见丈夫在痉挛中奄奄一息，
>
> 她扑上前去，哭声凄厉；但身后，

长矛击打她的后背和肩膀，

她被俘虏，受尽艰辛痛楚，

她哀伤至极，双颊无光；

尤利西斯就这样，睫毛间已是怜悯的眼泪。[32]

他哭了，好吧，但为何“像个妇人”一样？他为谁洒下怜悯的泪水？那位被哀伤吞噬、为消失了的丈夫哭泣的妇人，是佩涅罗佩。那位眼见自己的丈夫倒在城墙下、倒在人民面前，后来又饱受奴役之苦的，是安德洛玛克（Andromaque）。[33]我们顺便注意一下，这个比较因其追忆和总结或其普遍化之效力（尤利西斯的痛楚与这场战争中的所有受难者的痛楚是一样的），从而具有皮耶特罗·普齐（Pietro Pucci）所阐发的“暗示之能效”，这是《奥德赛》文本中的一种运作方式。[34]波德莱尔在其诗歌《天鹅》的开头处说，“安德洛玛克，我想起了你！”这是《奥德赛》的现代回声或解读，随后他这样总结：“我想起那遗失的人永远不会再回来/永远，永远！（……）想起那些俘虏和战败者！……还有很多其他人！”不管怎样，荷马史诗中的比较有助于《奥德赛》获得景深。因此与奥尔巴赫的说法相反，这里不只是“前景”和纯粹的当下。

哭泣中的尤利西斯为自己而哀悼：他为自己哭泣。他是谁？他从以马勒亚海岬为起点的非人类的空间开始漂泊时，就成了失踪者：非生非死，甚至名字都没有了。[35]在这个意义上，他像是一个死了丈夫的妻子，一无所有，谁也不是。他那与光荣紧密相连的“男子汉”的英雄形象，已经留在了特洛伊海岸边。然而，当他在作为边界处的中介者和摆渡人的费埃克斯人那里上岸时，他听到德莫多克斯在借着他光荣的名字庆祝：“丈夫”最终与“妻子”团聚了。很快他就能将自己的两个部分重新连接起来：一个在特洛伊，一个在漂泊中。“我是尤利西斯，拉埃尔特斯的儿子”，最后他终于喊了出来，以回答阿尔基诺奥斯的提问，他还提到，讲述自己的磨难只能增加磨难。[36]但叙述一旦开始将无法停下来，从特洛伊一口气讲到最近一次海难，一段接着一段，每次他的希望都要落空，都会遭遇不幸。

但是，这之前他还得先经受一次终极考验。在聆听德莫多克斯吟唱时，尤利西斯处于一种难挨的境地，因为他要听别人用第三人称唱自己的事迹，仿佛他不在场，仿佛他不再是尤利西斯，仿佛这跟他无关。更何况，对费埃克斯人而言，在听着诗人歌唱时，“尤利西斯”无非是个名字，是众英雄中的一员，诸神已为这些英雄设定了死亡的命运，好让后

世之人为之歌唱。[37]借助德莫多克斯的这些话语，尤利西斯突然之间获得了与自己拉开最大距离的体验，他所处的位置，就是后来死者在历史叙述中的位置。[38]他这幸存者究竟是生是死？他听到了一个生者通常听不到的东西。从某种意义上说，最近一次的体验比此前那一次更具根本意义：从前他曾下到哈代斯冥府以询问提瑞西亚斯，在这个过程中，他一直走到了生死两界的最边缘，但他清楚明白地站在生者世界的岸边。[39]

在咨询过占卜者之后，尤利西斯知道自己要回去，也知道等待他的是什么，但他还是忍不住为自己哭泣。但他肯定不是为自己未来的死亡而流泪：他从未抱怨过自己作为必死之人的身份。德莫多克斯的话让他再次见识了曾经的自己，但再次相识并未带来丝毫的快乐（这就是从前的我，原来就是这样）。[40]相反他哭得很伤心。他还是无法从（已过去的）当下转入今天的当下，没有通过自己的故事将二者连接起来，没有将这种故事变成一种“过往”。他就是从当下被放逐出来的，因此，当德莫多克斯让当下浮现出来时，他感受到了一种冲击。这就好像他梦到了自己，但又清楚地知道自己并未入睡。也像一个死者在梦里造访他，正如出现在阿喀琉斯梦中的帕特罗克洛斯，但对他而言这个死者就是他自己。他好像以某种方式在死后还活着。正如阿喀琉斯无法抱住自己同伴的灵魂一样，他也无法一下子把握自己，于是他流泪了。

尤利西斯随着诗人的歌唱而与自己产生突然的对峙，他不就陷入一种与自我不相符的痛苦经验中了吗？尚未有言语能表达这一发现，但荷马用眼泪将其揭示出来，看得见，而且几乎摸得着，而对眼泪的“解释”也诉诸了比较。尤利西斯仍然处于二者之间：他“不再”是尤利西斯，但又“还不”是尤利西斯，他还不能宣告：“我是尤利西斯。”在这种被体验到的相异性与同一性的距离中，如果其中不是某种时间经验，还能是什么呢？但这不是因为人的有限性而产生的焦虑：尤利西斯知道并且愿意成为终有一死的人。这里也不涉及不断流动的时间，而是涉及自我与自我之间的距离的经验，我称之为与历史性遭遇。尤利西斯在这一遭遇中先是淹没其中，继而为之哭泣，他不知道如何理解过去——在过去的维度中理解自己的过去。

随后，当自己的名字得以恢复并被大声说出时，有关他旅途的叙述就成为重新寻回自我的方式。借助叙述，各段经历彼此间连缀起来，尤利西斯从特洛伊出发后，终于同那个在费埃克斯人这里遇上海难的尤利西斯合二为一了。叙述中各个阶段次第展开，一种叙事年代学开始确立，现在—过去的场景一个接一个，叙述不知不觉地制约了时间。叙述的秩序变成了时间的秩序。对于阿尔基诺奥斯提出的“你是谁？”的问

题，回答时称呼自己的名字成了第一时间的必需——尤其是为了让这位国王知道自己是跟谁打招呼，双方彼此也能成为对方的宾客，这是贵族间的风习——不过光有这个还不够。回答实际上意味着讲述过去发生的事情，于是塑造了“叙事身份”，对于这一问题，保罗·利科发挥了汉娜·阿伦特的一个说法，他的论述值得我们关注。[41]至于费埃克斯人，对于在这幕关键戏剧中上演的场景，他们什么都没看出来。他们只是听着这些让他们着迷的故事，仿佛故事就是从某个诗人嘴里说出来的一样。[42]然而尤利西斯绝非诗人——尽管看起来可能像个诗人——他亲身经历了那位歌颂光荣与死者的诗人吟唱的一切：诗人只是吟唱，在远处吟唱。

塞壬与遗忘

最后还有神秘的塞壬女妖，这是尤利西斯在冥府之行后遇上的。她们也是缪斯，拥有缪斯的全部属性（在场并因此知道），但她们是“下界的缪斯”，或曰反缪斯（contre-Muses），是来破坏或毁灭声望（kleos）的经营的。[43]她们向靠近她们的人许诺快乐（terpsamenos），正如人们从诗人那里期待快乐一样：“其实我们知道（idmen）”，她们对尤利西斯说，“特洛伊原野上发生的一切/希腊人和特洛伊人因为神的指令而遭受的苦难，/我们知道在这丰饶的土地上发生的一切。”[44]但鲁莽的旅行者受她们柔美歌声的诱惑就会失去一切：他的归途和光荣，正如喀耳刻（Circé）警告的那样。从此他永远地消失了，他的血肉腐烂了，他的骨骸在岸边被漂成惨白色。在一个拥有光荣记忆的地方，他遇见的只有遗忘。在史诗中，听众的愉悦是由他人的死亡来“偿付”的。阿尔基诺奥斯则把这一逻辑推向了极端，他坚持认为，他人的死亡是“为了”未来人的快乐。[45]但是，这种情境要发生效力需要一个条件，这个条件触及史诗之进程的核心：“他者”应转变为前人，“过去”与“未来”之间应该呈现距离。因此，作为一部讲述归途的史诗——失踪的英雄们最终归来，而尤利西斯则完全朝这个目标努力——《奥德赛》是一部没有时序的（anachronique）史诗，至少是一部自我追问的史诗。

就塞壬的歌唱而言，重要的事情始终是听众的愉悦，但问题在于，歌唱中的主角也就是那唯一的听众，仿佛他应该以自己的死来偿清歌唱的代价。既然不是“未来的人”，尤利西斯没有别的选择——除了成为“过去之人”，即应该消失：他回到了从前的状态。一旦他靠近塞壬海妖的岛屿，她们就以他（从前的）光荣名字呼喊他：她们知道他是谁。她们使用了一个赞歌式的说法——“来这里吧，大名如雷贯耳的尤利西斯，亚该亚人高贵的光荣（megakudos）”[46]——这个说法曾出现在《伊

利亚特》的一个场景中，阿伽门农就曾这样称呼尤利西斯，这里原封不动地复述了一次。《伊利亚特》再次浮现在《奥德赛》中，而尤利西斯呢，他被自己的“过去”，或被其“声望”（kleos）的停顿所吸引。不过，向这种诱惑让步、重回过去，意味着自我的永远缺失：他自身的两个部分或两个方面将再也不能合一。永生的塞壬海妖们在自己的岛屿上与世隔绝，她们除了自己的受害者就没有别的听众：与受启示的行吟诗人不同，她们从不为“未来之人”而歌唱。她们的歌声不仅“埋葬”死者，还让生者“消逝”——这是一种奇特的葬礼。[47]谁要是听到被她们以第三人称来歌唱，就要为这片刻的欢愉付出最沉痛的代价。她们孑然矗立在渺无踪迹的岛屿上，生活在凝滞的当下中，永远不能启迪任何诗人唱起回忆的歌谣。与其说她们是哀悼的缪斯，毋宁说是某种反哀悼的缪斯，是消亡与遗忘。[48]海伦给客人倒上“抗痛苦药”，她们则反其道行之。任何禁不住她们歌声诱惑的人，不仅无法返回，还不能成为诗人们歌唱的从前之人。

史诗以简单的“并置”（juxtaposition）区分“过去”与“现在”。按照史诗中的规则，诗人一开始歌唱就会产生一个顿挫：klea andrôn（英雄们的光荣）就会变成从前的（proteroi）、以往的人们的丰功伟绩。就像死者在梦中诉说。诗人就是跨越两界的人。《奥德赛》也试图“并置”，但既然选择歌咏归途，那就无法将过去与现在并置了。像尤利西斯一样，它也在时间上遭遇了麻烦，碰到了过去这一难题：或者说，“在过去”这一问题。[49]因此这部史诗可能陷于两种言说体制之间：史诗言说与另一种言说。对于前者，它当然还想充分信赖；后者是对不在场的时刻而言，如果这种言说不考虑流逝的时间本身，至少也要考虑这种时间的效应。如几个世纪后的希罗多德就这样刻画了各城邦在大小两级之间的沧桑变迁：过去的大城邦如今变小了，而过去的小城邦今天成了大城邦。[50]但《奥德赛》不能简单地“并置”（juxtaposer），它还不知道如何“按时间排序”（chronologiser）。《奥德赛》的魅力还在于，它是一部怀旧的（nostalgique）史诗，一部想望中的但不可能的回归史诗的史诗：是要回归《伊利亚特》吗？但是，在回归的路途上，它发现了过去，或者说它与回忆、遗忘、哀悼，与过去的逝去性（passéité du passé）纠缠不休：这是作为疑问也成为问题的过去。

我们已经看到，阿喀琉斯就在当下，而且只有当下。克制自己，不再战斗，实际上这就意味着放弃存在。但与此同时，他的神话又阻止他“放下他所做过的一切”，不让他进入过去。因此他的退隐导致一切行动终止，也导致他可能“对未来的人毫无用处”，正如帕特罗克洛斯威胁的那样。[51]但他还是应该决然地以一个英雄的决策做出这种置于过去之

中的行为，这也有助于实现宙斯的意图。此后，每个清晨对他再次是新的一天，直到最后一个早上。但尤利西斯面临的问题更为复杂：认出既相同又不同的自我。这是曾经的我，这是现在的我：我曾经是，现在也是尤利西斯。

尤利西斯与德莫多克斯的会面是场短暂的误会，它制造出了一种前所未见的局面，因为它将诗人和见证者放在了一个舞台上，而且这位见证者还是诗人歌唱的主角。那么，诗人所吟唱的歌谣又处于何种地位呢？一般来说，尤利西斯应该死了，他应该是过往之人，但他竟然就在现场。我们曾有一个结论，《奥德赛》本身的设想碰到了过去这个难题。人如果要检视未来和过去，一般是要求助于占卜者的。因为有占卜的知识，一切对于占卜者都是并存的当下：他有一种通观视野（vue synoptique）。诗人因为受缪斯感召，因而也能看得更远：能看到众神与众人，当然不是所有人，而是英雄，特别是在战斗中光荣牺牲的英雄。他的特别职责就是吟唱死去的人们的光辉（kleos）：他确保他们的光辉，负责储存这种记忆。在歌唱这些过往之人时，诗人就是制造过去——如果可以这样说的话——但这是一种没有时间长度的、已然完成的过去。他按要求创造过去，在他开始歌唱的一刹那就制造出一种断裂。不过，开始歌唱回归（nostos）会使得情况不再分明（那些已经回来或正在归途中的英雄究竟是什么呢？）除非诗人像伊萨卡的费弥奥斯一样，专心歌唱那些已经死去的人。[52]归途引入了时间长度，从出发到途中的磨难，从攻陷特洛伊之前到之后。归途开启了一种间距，制造出一种张力，或在当下之中掘开了一个缺口。英雄们还没有回来：他们不在，他们不是全都死去，有几个人会回来，已经回来。那么，这中间段的时间，尤利西斯将独自经历的这一间距，也就是因为与德莫多克斯相遇的震动后所能讲述的东西，如果不是过去还能是什么呢？在自我面对自我时所痛苦地体验到的距离中，这种时间经验最终就被发现和确认为自己的过去。

尤利西斯未曾读过奥古斯丁

我们对时间秩序和历史性体制的反思，其起点是斐济和斯克里埃遥远且已逝去的情状，这是一种远距离视角：从蒙田（Montaigne）到列维–斯特劳斯，中经卢梭和很多其他人，都曾运用过这种视角，其目标在于为人们提供一些可理解性。因为一开始就远离了中心，人们会追问被视为证据的事物，会质疑其本身的范畴：这就使得比较成为可能。此外，对我而言，对历史性诸体制的探讨是从太平洋开始的：这得益于对

萨林斯的阅读，甚至还有他之前的谢阁兰（Segalen），当然还有列维–斯特劳斯。这只是我思想履历上的一次偶遇，但考虑到当时人类学似乎握有我们探讨人与社会的钥匙，因而这也是时代影响的一个缩影。

不过，无论是面对斐济岛的毛利人，还是面对在费埃克斯的尤利西斯，我们都处于犹太教和基督教启示录之外——但是，后者从根本上改变了时间经验的模式。基督教重拾起《圣经》的时间格局，并且沿这条道路走到了最远处，它改造了西方传统中的时间关系，这种改造既深刻又持久。因此，如果现代的直至我们当下的历史性体制概念，不经由基督教的时间秩序，不经过这一如此独特的、具有强大影响力的时间性的考验，我们就不能妄称是在论述这个概念，这一点不言而喻。能够总结出某种基督教特有的历史性体制吗？此外还有一个补充性的问题：历史性体制概念本身可以与由《圣经》时间性（temporalités bibliques）引入的时间经验分离开吗？当然，这并不是说，这一概念只是后者的复述或仅仅是其直接的延伸。

让我们从“尤利西斯未曾读过奥古斯丁”这句话出发！显然没有读过，因为《奥德赛》和《忏悔录》之间隔了十来个世纪！在此期间，显然并非没有关于时间的哲学理论（柏拉图、亚里士多德、斯多噶派、伊壁鸠鲁派、普罗提诺——仅就主要的而言）。没有这些理论成就，奥古斯丁显然无法进行思考，这一思考将把他带到此前闻所未闻的另一条路上，这就是关于时间的现象学道路。这里并不是要弥合上述的时间间隔，远不是。之所以提到这个说法，首先是想让尤利西斯和奥古斯丁进行片刻的会面，前者正在聆听诗人的吟唱并开始哭泣，而奥古斯丁在展现他的追问时，曾对他神圣的对话者说：“那么时间究竟是什么？没有人问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了。”[53]我怎能知道，又怎么会不知道？这是《忏悔录》第11卷的冥思中提出的首要难题，它夹杂在对上帝的祈祷和呼告中。显然，尤利西斯不仅不可能回答“何为时间？”的问题，甚至也不可能这样去表述问题。或者说，难道我们不可以认为，他的眼泪，以及伴随眼泪而来的对比，就代替了回答，或者就是回答，甚至是不能以自己的话语来回答的一种表达方式吗？

特别是，他没有读过第28章，该章以具体例子概述了思考的结果。奥古斯丁从时间的度量问题出发，最后得出的结论是，时间无非是精神自身的“延展”（distension）。所以，时间的度量应该“在精神中”进行。如何进行？靠“延展”和“关注”（attention）。“精神期望（expectat）、注意（adtendit）和回忆（meminit），这样，所期望的东西，经过注意，进入回忆。”[54]随后才能复述和扩展：

> 我要唱一首我所娴熟的歌曲。在开始前，我的期望集中于整首歌曲；开始唱后，随着从我期望中撷取的要素成为过去，我的记忆也就转向这些要素；我的行动中的活力朝两个方向延展：因为我已唱出的而朝向记忆，因为我将要唱的而朝向期望。然而，我的注意在于此刻；正是由于注意，以往的未来转变成为过去。这行动越是向前推进，注意就聚合得越紧，回忆会延续得越长，直到全部的注意都被耗尽，此时这一行动也全部结束，并转入记忆。

整首歌曲如此，每一阙、每一音也都如此；这支歌曲可能是一部戏曲的一小部分，则全部戏曲亦然如此；人们的行动不过是人生的一部分，那么对整个人生也是如此；人们的整个人生只是人类后代经历的所有时代的一部分，而整个时代的序列也是如此。[55]

当我们从最细微的走向最宏大的，从音节走向整个人生，最后到所有时代的序列，歌曲都像是一种延展与注意之间不断进行的转换模型，而其中注意构成延展的核心。

但尤利西斯并没有模型在记忆与期望中来整饬他一生的行为。或许我们可以认为，他有“延展”，但没有“注意”。奥尔巴赫评论说，对荷马的英雄们而言，每一天都是新的一天，这与《圣经》中的重要人物形成对比。我们已经提到，阿喀琉斯没有过去，也没有未来，他只有当下：只有在当下他才是阿喀琉斯。但即便是他也得“放下过去的事情”，放下阿伽门农的冒犯给他造成的痛楚，让这痛楚过去，超越它，将其置于过去之中，否则，他有可能以某种方式不成其为阿喀琉斯。因此他必须拥有可以驯服其灵魂（thumos）的英雄主义，只有这样行动才能继续下去，他才能成为完整的阿喀琉斯，“特洛伊人的灾难”，才能将他当下的人生寓于其短促但丰满的瞬间。

在《奥德赛》中，尤利西斯的处境迥乎不同。他总是被引向归途：他“没有忘记”伊萨卡。在羁留卡吕普索（Calypso）处时，他与女神度过的那些夜晚并无太多欢愉，“白天，他就来到沙滩，坐在巨石上，徒劳地望着大海，泪流不止”。而且，在拒绝被赋予永生时，他宣告说：“我无时无刻不想，回到自己家中，不想着踏上归途的那一刻。”[56]他在沙滩上洒下的眼泪，跟他听到德莫多克斯歌唱时流下的泪水是不一样的：在卡吕普索那里，泪水是离开伊萨卡的痛苦、是返乡的期盼所酿成的。而在费埃克斯人的宴会上流下的泪水，正如阿伦特指出的，不是真正的回忆的眼泪，因为对比让我们有对它不同的理解。那时候流下的是哀悼的眼泪，就像阿尔基诺奥斯理解的那样吗？也不完全是，除非将之视为

对自己的哀悼。

尤利西斯似乎是在哀悼自己遗落在特洛伊而今后将交托给诗人们的那份光荣。不管怎样，这两个场景都表明，这位荷马英雄的（日常的）当下碎裂了：碎裂的方向一个朝向未来（回家的那一天），一个朝向过去（攻克特洛伊）。纵然这位英雄足智多谋，也不具备理解这双重延展之体验的能力，而从特洛伊到伊萨卡的归途的延拓更加剧了这一体验。用奥古斯丁的范畴来说，他因为“延展”（旅途不断拉长）而被时间化，但他无法通过“关注”而理解时间并使其产生作用。[57]不过，我们已经强调过，跨越最后一次危机后，面对要他说出自己名字和身份的阿尔基诺奥斯，尤利西斯就能做出回答了。于是他从特洛伊说起，一口气讲到在费埃克斯遇到的海难。由此产生的叙述性身份就照亮了处于阴影中的那部分自我，并将其重新连接起来，而此前它一直是飘零散落的（dispersio）。[58]

在另一个意义上，尤利西斯也未曾读过奥古斯丁。人类时间的现象学实际上被嵌入神——一切时间的创造者——的永恒性之中，因此延展应被理解为尘世之人的一种境况。人生活在飘零散落（dispersion）之中：“我洒落（dissilui）在时间之中，我不知道时间的秩序（ordinem nescio），嘈杂的变动让我的思绪若碎片般飘散。”他不知道的这种时间秩序就是人格化的神的秩序，神召唤他走向自己，“使我摆脱旧时的一切，束身皈向至一，使我忘却过去种种，不为将来而将逝的一切所束缚，只着眼于目前种种，不驰骛外物，而专心致志，我的努力不指向‘延展’，而指向‘内聚’（intentio），追随上天召我的恩命，那时我将听到称颂之声，瞻仰你无未来无过去的快乐”[59]。

从多数的变化无常到永恒神性的不变，从离散到专心致志，不是专注于未来，而是通过内聚（不仅仅是注意）专注于“目前”（ante），这就是基督教的时间秩序，信徒应遵守的秩序。不过，奥古斯丁在这里只是亦步亦趋地追随告诫腓立比人的保罗：“忘却背后，努力面前的，向着标杆直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。”[60]他的形象就是竞技场中跑步者的形象。《上帝之城》从第一句开始就展现出同样的秩序，它把基督徒视为行者，他“在这时间的路途上”（in hoc temporum cursu），“在不信神者之中踽踽前行”（inter impios peregrinatur），“期望着（expectat）永久寓所的稳固”。[61]而保罗也已说过：“然而我们到了什么地步，就当照着什么地步行……我们却是天上的国民。”[62]

但是，将时间设想并感知为对期望的专注和开放，却并非基督教的

发明。耶和华在对亚伯拉罕的应许中，就已经出现了这样的时间关系：“你要离开本地、本族、父家，往我要指示你的地去。我必叫你成为大国，我必赐福给你，叫你的名为大。”[63]随后，《出埃及记》对这种关系有了新的表达，而且更富戏剧性也更为丰富。从埃及出来后，人们很久之后才进入迦南地，此间耶和华走在前面，实际上构成了一种期望，这期望甚至就是叙述的原动力。这就出现了时间与叙事的交错（imbrication），保罗·利科在阅读奥古斯丁和亚里士多德时曾论述过这种交错。从这种延展——套用奥古斯丁的词语——出发，摩西以成就一段历史为己任，而他的一部分民众，因为无法担当这种期望而不断散落在多岐性的即刻体验之中。[64]《民数记》和《申命记》两次复述了从出埃及到约旦河边的时刻和阶段顺序，这构成40年的历史，它将成为以色列的典范，将其塑造为“祭司的国度，圣洁的国民”[65]。摩西十诫第一次被写下后又被重写，在《申命记》中再次被复述，从此之后，以色列的子民就有了警醒自己与神的盟约的全部条件。公元100年左右，即圣殿被毁30年之后，拉比们最终确定了《圣经》正经，于是人们也将了解他们必须了解的一切。“一个民族的历史第一次被镌刻在圣典中。”过去既已“知晓”，未来“确定无疑”，因此，《圣经》时代与弥赛亚到来之间所要经历的时间，尽管“仍然晦暗不明”，但不再含有“新的或有益的启示”。[66]《出埃及记》以其强有力的线性特征、明确无误的未来指向，赋予了犹太时间观念（并最终也赋予非犹太时间观念）以具体形态。这段叙事在空间和时间中推进，从而使构想和表述其他的经验、创造其他的叙事成为可能。这里的评述借自迈克尔·瓦尔泽（Michael Walzer），这位作者写了一整本书，以论述《出埃及记》是整个西方历史中的革命性范式。[67]

在与时间的关系中，基督教真正带来的，是一个决定性事件将时间一分为二，这个事件就是道成肉身：神子的诞生、死亡，以及复活为人。这就开启了一种新的时间，当第二个，也是终极事件，即基督再临和末日审判到来时，这一新时间也就结束了。这两个事件之间的过渡期是一种期望的时间：一种寄寓着终结之希望的当下。耶稣自己也宣告了这一点：“我实在告诉你们：这世代还没有过去，这些事都要成就……但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟独父知道……所以，你们要警醒，因为不知道你们的主是哪一天到来……所以，你们也要预备，因为你们想不到的时候，人子就来了。”[68]警醒是需要做到的：“你们要时时警醒”，《路加福音》也是这样敦告的。

这种末世论的当下是《新约》中的“新事物”，但除此之外，《新

约》中还确立了一种紧张关系，这就是“当下与未来之间”的紧张，“一切事物由此得以实现的决定性事件，与将昭示一切尚未完结的终极结局之间”[69]的紧张。真正的基督教的时间秩序、作为救赎史的历史，就是从这一奠基性的紧张关系发展而来的。在这种秩序中，“已然的”和“尚未的”并不像天平两端那样处于平衡态。“已然的”分量更重，因为历史随它而摆动：人永远处于那个“决定点”[70]之外。世界得救了。因此，当下是由“已然的”开辟，它是一种特选的时间。

当然，这是与过去相比而言。虽然当下不会以任何方式抹掉过去，但它会阐发过去，赋予其意义，将其视为准备，并实现过去。其证据在于，早期的基督徒关心如何证明基督的降临是《圣经》文本的“实现”（accompli），他们坚持认为存在“旧的”和“新的”誓约，以及“旧”约和“新”约。“你们要查考圣经，因你们以为内中有永生，给我做见证的就是这经，”耶稣对“犹太人”这样说。他还对这些人说：“摩西书上有指着我写的话。”[71]至于未来，它首先与作为“终点之预期”而经验的当下没有明显的区别，这个当下就是朝向可能近在眼前的终点的当下。天国降临，这世代还没有过去，这些事都要成就。“我实在告诉你们：站在这里的，有人在没尝死味之前，必看见神的国，”耶稣对门徒们这样说。[72]除了这一期望，不会有任何别的东西出现了。

随后，使徒世代一旦过去，基督的再临就会远离，教会将会制度化，这过渡的时间会拉长。奥古斯丁的全部作品都见证了这一时间的拉长，但其基础仍在于两个决定性事件之间的张力。自从基督以肉体降生，世界就进入第六个世代，即衰老的世代，也是最后一个世代，随后将是第七个安息日，那时主的意愿将要实现。[73]那时旅途就结束了，但在此期间紧张还在：人们不看过去的事情，而要看着基督；人们也不凝望着未来，未来对他们来说也将消失；人们只看着眼前（ante）。

“已然”和“尚未”之间的紧张是当下这一过渡性时间的构成要素，但是，“当罗马的政治和精神遗产转入教会”[74]，这种紧张关系趋向松弛的时刻就到来了。“已然”和“尚未”之间的差距将会增大，尽管基督教的历史穿插着一些被这种紧张所激发的阶段，有时这种激发还十分剧烈。各种异端，各种公开宣示的改革——虽然都流产或被镇压了——都号召回归源头，试图将当下重塑为一种真正的基督再临的时间。但“已然”已经植根于一种靠它维系，反过来也承载着它的传统，它的分量会越来越重。君士坦丁（Constantin）的同代人，该撒利亚的主教优西比乌（Eusèbe），则创立了教会史（Histoire écclésiastique）的概念，这段历史从基督开始，一直写到当下，它建立起一个权威系统，通过建立一个见证的链条而确立了传统。从此之后，人们被劝告不要太关注眼前，而

要更多地关注身后：眼光要朝向基督，万物随基督开始，基督也是不可逾越的活着的典范。他就是灯塔，那里的光芒照亮了过去（从亚当直到他自己）和未来（从他自己到时间的终结）。“罗马城的奠基在基督教会的奠基中重现，尽管其内容有着根本的不同，但正是因为这一事实，宗教、权威与传统这一罗马的三位一体才有可能在基督教时代继续。”[75]

当然，基督教时间秩序向“已然”——即过去——偏转，受到了宗教仪式的持续激发，不管怎样，这种偏转使得教会得以找回、得以重续和停留于“先人的习惯”（mos majorum）、“历史导师”（historia magistra）这些古代模式，并使其为自己所用。但基督教时间秩序从未完全等同于这些模式：它强调的是另一种时间秩序，从而成为一种强大的“时间性”（temporelle）力量。总的来说，基督教时间秩序一直存在某种可塑性，它的现在、过去和未来的扭合是以永恒性为基础的。因此它不能被混同于，也不能被归结为某种单一的历史性体制：甚至不能等同于“历史导师”这一体制（后者的影响最大）。之后，基督教的时间和世俗时间将发生分离，在穿越众多危机之后，二者最后彻底分开。但是，随着进步的开启压倒对拯救的期待，我们不能不说这是一种秩序向另一种秩序的转变：这个过程之中既有朝向过去的紧张，也有转向未来的“热诚期望”。[76]

[1] Fr. Hartog, *Mémoire d’Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris,Gallimard, 1996, p.23–48.

[2] Marcel Detienne, *Comparer l’incomparable*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p.76.

[3] Erich Auerbach, *Mimesis*, C. Heim译，Paris, Gallimard, 1968, p.20 et 33。

[4] *Ibid.*, p.21.

[5] *Ibid.*, p.28.“一个稍有经验的读者，大多数情形下很容易区分历史与传奇。”

[6] Homère, *Iliade*, 18, 112，另见16, 60和19, 65。关于灵魂作为与情感和呼吸相关的气息，参阅Richard B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, B. Cassin, A.Debru et M. Narcy译，Paris, Éd. du Seuil, 1999, p.73–74。

[7] *Iliade*, 23, 69–71.

[8] *Ibid.*, 22, 387–390：阿喀琉斯宣布，他绝不会忘记帕特罗克洛斯，即使是在哈代斯的冥府中。

[9] *Iliade.*, 23, 97–101.

[10] *Ibid.*, 1, 69–72. Marcel Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998.

[11] *Odyssée*, 10, 492–495; 11, 100–137.

[12] Hésiode, *Théogonie*, 32 et 38.

[13] *Odyssée*, 8, 78：根据阿波罗的神谕，阿喀琉斯和尤利西斯是“最卓越的亚该亚人”。

[14] *Ibid.*, 17, 290–327.

[15] Jean-Pierre Vernant, *L’Individu, la Mort, l’Amour*, Paris, Gallimard, 1989, p.285.

[16] Pseudo-Longin, *Du Sublime*, 9, 12（J. Pigeaud翻译并导读，Paris, Rivages, 1991）：《奥德赛》看来像是荷马年迈时的诗歌（《伊利亚特》则是其年轻时的诗歌），他在诗中让英雄们流泪，仿佛他们欠了一笔拖了很久的债；它是《伊利亚特》的“结尾”（epilogos），叙述是随后来的，就像历史叙述。长期以来，荷马专家们试图估算两部史诗间隔的时间：一个世纪，还是半个世纪？

[17] Gregory Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, J. Carlier和N. Loraux译，Paris, Éd. du Seuil, 1993, p.44。

[18] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 1, 3, 4：“那些拥有希腊名字的人……在特洛伊战争前全都毫无建树”（J. de Romilly译）。

[19] *Odyssée*, 1, 341–344：佩涅罗佩背负无法忘却的哀悼（penthos alaston），受丈夫缺场（potheô）之哀伤的折磨，她总是在回忆（memnêmenê aiei）这位英雄，他的光荣弥漫了Hellade和Argolide。关于pothos，葬礼和史诗，见Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990, p.41–50.

[20] *Odyssée*, 4, 93 et 105–112.

[21] *Odyssée*, 4, 220–295.

[22] *Ibid.*, 8, 73–92. 关于这次争吵——若不是因为这个场合便不为人知——和关于阿伽门农与阿喀琉斯之间争吵的“关系”，参阅G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens, op. cit.*, p.44–48。

[23] *Odyssée*, 8, 266–368.

[24] *Odyssée*, 8, 83–95 et 521–534.

[25] *Ibid.*, 8, 542.

[26] *Odyssée*, 8, 577–586（Ph. Jaccottet译文）。见David Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre. L'“Iliade” ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p.39–40。

[27] *Odyssée*, 8, 487–491（参照Ph. Jaccottet译文，略有改动）。

[28] 同样，就木马的故事来说，真实的标志在于德莫多克斯能够从头到尾（kata moiran）、巨细无遗（katalegein）地歌唱。尤利西斯当时说，他的歌唱归功于神的恩惠（*Od.*, 8, 496–499）。关于这一段的kata kosmon，见George B. Walsh的评论：*The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Fonction of Poetry*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984, p.8–9，此处不再展开。同样，面对风神的提问，尤利西斯向他从头到尾、巨细无遗地讲述了攻占特洛伊的过程（*Od.*, 10, 16）。高尔吉亚（Gorgias）《海伦颂》（*Éloge d'Hélène*）的第一句话就说，话语的世界（kosmos）就是“真”。

[29] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p.63.

[30] *Odyssée*, 8, 84–92 et 521–522.关于眼泪和这幕场景，参阅G.B. Walsh, *The Varieties of Enchantment, op. cit*., p.3–13。

[31] 见上文，p.59。*Odyssée*, 8, 581–586. 阿尔基诺奥斯讲起了他的伤感（achos, 8,541）：这伤感也是刚看到丈夫死去的妻子所感受到的（8, 530），同样是门涅劳斯说自己所忍受的（achos alaston, 4, 108），都是属于哀悼和渴盼（pothos）。

[32] *Odyssée*, 8, 523–531. 在第23曲中，当尤利西斯和佩涅罗佩终于抱在一起时，歌中唱道：“她的白臂膀不能从他颈上拿下来。”（v.240）

[33] G. Nagy（G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens, op. cit*., p.101.）评论说，这与赫克托耳有惊人的相似之处，通过比较可以发现，与安德洛玛克在《特洛伊的劫难》结尾的情形惊人的雷同（根据Proclus的概说）。Pietro Pucci, *Ulysse polutropos*, J.Routier-Pucci译，Lille, Presses du Septentrion, 1995, p.304–307 et 346–347。

[34] Pietro Pucci, *ibid.*, p.324–336.

[35] Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse, op. cit.*, p.42–44.

[36] *Odyssée*, 9, 19 et 12–13.

[37] *Ibid*., 8, 579–580.

[38] M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p.117–120.

[39] *Odyssée*, 11, 42–50.

[40] 这个“小小的相认的奇迹”，如保罗·利科所言，不可能是为了他自己。在利科看来，这个小奇迹是“以当下来包裹已逝的相异性”（*La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p.47）。

[41] Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, Paris, Éd., du Seuil, 1985, p.355：“没有叙述的帮助，个人身份问题实际上注定会成为一个没有出路的二律背反……如果理解为同一（idem）的身份被理解为自我（ipse）的身份取代，这种困境就会消失：idem和ipse之间的区别，就是实质或形式身份与叙述身份的差异……自我性可以摆脱同一与他者的两难，如果作为身份基础的时间结构符合叙述文本的诗学结构产出的身份模式的话。”

[42] *Odyssée*, 13, 1–2.

[43] J.-P. Vernant, *L'Individu, la Mort, l'Amour, op. cit.*, p.145–146; Pietro Pucci,“The Songs of the Sirens”, *Arethusa*, 12, 1979, p.121–132; Charles P. Segal.,“*Kleos* and its Ironies in the Odyssey”, *L'Antiquité classique*, 52, 1983, p.38–43.

[44] *Odyssée*, 12, 189–191.

[45] 关于未来的人，见D. Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre, op. cit.*, p.54 et 93–97。

[46] *Odyssée*, 12, 184；voir *Iliade*, 9, 673；P. Pucci, *Ulysse polutropos, op.cit.*, p.288–293.

[47] 关于缪斯和行吟诗人的葬礼功能，见Marcello Carastro, *La Cité des mages*：*anth ropologie et histoire de la notion de magie en Grèce ancienne*, EHESS博士论文，2003。

[48] Ch. Segal认为，塞壬说的是知识的语言，但她们的歌唱中绝没有回忆和记忆的维度（“Kleos and its Ironies”, *op. cit.*, p.43）。Laurence Kahn,“Ulysse ou la ruse et la mort”, *Critique*, février 1980, p.121–134.

[49] 《伊利亚特》中的过去是关于范例事件的记录，关于这一点，见D. Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre, op. cit*., p.351–352。

[50] Hérodote, *Histoires*, 1, 5.

[51] *Iliade*, voir 16, 31; D. Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre, op. cit.*, p.426–427：阿喀琉斯置身“人类时间之外”，后来最终接受“重新融入从父亲到儿子的历史”。

[52] *Odyssée*, 1, 327：费弥奥斯歌唱“雅典娜已经规定好的从特洛伊的悲惨归程”。

[53] Augustin, *Les Confessions*, 11, 28, 38, in *Œuvres de saint Augustin*, 14, Paris,Bibliothèque Augustinienne, 1996.

[54] *Ibid.*, 11, 28, 37.

[55] Augustin, *Les Confessions*, 11, 28, 38.

[56] *Odyssée*, 5, 157–158 et 219–220.

[57] A. Solignac的补充注释，见Augustin, *Les Confessions, op. cit.*, p.590。

[58] 利科的评论是：“在这里，整个叙述帝国都差不多展现了出来：从纯粹的诗歌到讲述人的整个生平的历史，再到普遍历史。我的这本书（《时间与叙事》）正是要论述奥古斯丁提出的这些推论。”（*Temps et récit*, Paris, Éd. du Seuil, 1983, t. I, p.41.）利科本可设想从尤利西斯开始着笔。

[59] *Confessions*, 11, 29, 39.

[60] Paul, Epître aux Philippiens, 3, 12–14（J. Grosjean译）。

[61] Augustin, *La Cité de Dieu*, Préambule, in *Œuvres de saint Augustin*, 33, Paris,Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, 1959, t. I.

[62] Epître aux Philippiens, 3, 16 et 20.

[63] Genèse 12, 1.

[64] Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse, op. cit*., p.29. Catherine Chalier, *L'Histoire promise*,Paris, Éd. du Cerf, 1992, p.48–60.

[65] Exode, 19, 6.

[66] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte,1984, p.31 et 40.

[67] Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, p.7, 12.

[68] Evangile selon Matthieu 24, 34, 36, 42 et 44.

[69] Oscar Cullmann, *Le Salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p.173.

[70] *Ibid.*, p.185.

[71] Évangile selon Jean 5, 39 et 46.

[72] Évangile selon Luc 9, 27.

[73] Augustin, *La Cité de Dieu*, 22, 30, 5.

[74] H. Arendt, *La Crise de la culture, op. cit*., p.164.

[75] H. Arendt, *La Crise de la culture, op. cit*., p.166.

[76] Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p.21–22; 见第五章，p.137。还应该补充马克斯·韦伯引入的祛魅观点，见Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996。

第三章

夏多布里昂：新旧历史性体制之间

夏多布里昂跟尤利西斯不一样，他“读过”奥古斯丁。他已然经受基督教的时间体验的锻造，天主教和君主制的时间秩序对他就是第一个，也是唯一的视域。但是，出生于1768年的夏多布里昂是在一个剧烈的危机时代、一个质疑传统时间关系的时代长大的。他一生都因为大革命而不停地摇摆，正因为如此，我们这里把他视作向导。在奥古斯丁和夏多布里昂之间，在阿拉里克（Alaric）洗劫罗马与攻占巴士底狱之间，还有好多名字理所当然地应该被提到，尤其是彼得拉克（Pétrarque）、培根（Bacon）、蒙田、佩罗（Perrault）和卢梭，而在15到18世纪之间，即革命时代到来的那一刻，也有多种时间体验和危机值得分析。[1]

为什么是夏多布里昂？因为，这位布列塔尼贵族世家的幼子，来自他亲眼所见的蜕变成旧制度的世界，而且他深深地眷恋着这个世界，作为一个旅行者，他先是离开了这个旧世界，以重回野蛮人那没有年龄的时代，作为大革命中的失败者，总的来说，他比许多自己的同代人更为深刻地理解了现代人的新时间秩序——因为他知道如何将这一时间断裂的体验，将这种断层或缺口变成自己创作的因由。正如之前的奥古斯丁一样，他也是科泽勒克意义上的“失败者”（vaincu），科泽勒克认为，“短期内，历史可能是由胜利者创造的，但长期来看，历史认知的成果来自失败者”。[2]当然，他们都不是历史学家，但这可能正是因为，作为一种文类的历史学使得他们不能从根本上反映各自的体验。

在那部令人称奇的巨著《墓畔回忆录》行将结尾之处，年迈的作者这样写道：“我遭逢两个世代之间，仿佛处于两条河流的交汇处；我投身浑浊的水流中，满怀伤感地远离曾养育我的古旧河岸，带着希望游向一个未知的岸边。”[3]这番话是在抚今追昔：此情此景他提到过不止一次，这是他一生的总结。我们就从他历险人生的起点开始吧，那时候，两条河的汇流还远远不能看清楚。他的第一部著作《论古今革命》（*Essai historique*）出版于1797年，而《美洲游记》（*Voyage en Amérique*）1827年才发表，这两部作品可以让人追踪四分之一多的世纪中，西方传统的三大基本术语之间的相互作用：古代人，现代人，野蛮人。当然，这里并非要铺陈它们漫长而丰富的历史，而只想从它们与时

间之关系的角度对其进行考察，专注于这个动荡时代中它们的扭合方式所传达或导入的时间性（temporalité）。

青年夏多布里昂的旅行

《论古今革命》是范围广泛的美洲作品的一部分。夏多布里昂1791年启程前往美洲，1792年初回国后，这位年轻的子爵曾在流亡贵族的军队中稍稍逗留，然后流亡伦敦。流亡期间，他的生活相当艰辛，而该著作正是这个时候写成的。1822年，他作为大使回到伦敦，参观了当年他曾与“愁苦的同路人”[4]一起流连过的地方。《论古今革命》于1797年第一次出版，1826年再版，那时候的夏多布里昂（总是很缺钱花）正忙于编订他的《全集》。[5]在这两个日期之间，当初那个寂寂无名的年轻流亡者曾当过驻伦敦大使，也曾出任驻柏林和罗马的使节，甚至担任过外交大臣，但最重要的是成了著名的作家。“去美洲是为了当个旅行家，回欧洲是为了当个士兵，但到头来，我的行当既不是旅行家也不是士兵：糟糕的天性夺走了我的行杖和佩剑，却把笔杆放在了我的手中。”[6]作者的前言、序，以及众多的考证注解，都在标示和测量着一种距离：这距离就是他与这部作品的距离，他将后者视为一生中“最为特别的丰碑之一”[7]。实际上，他让读者在阅读这部作品时就像是看一部隐迹纸本图书[8]。

《美洲游记》与《论古今革命》不同，它没有自己的第一版，因为直到《全集》问世之前，这部作品还没有拟就。“夏多布里昂出版自己的全集，是想将未刊文字公之于众。在四分之一多的世纪里，他已经积累了很多记录和摘要，大量的作品就是从这个丰富的文献库中产出的。1826年，余下的文稿就成为关于美洲的倒数第二部作品的基础，因为最后一些关于美洲的文字是在其《回忆录》中。”[9]这倒数第二部作品最后成为一部新的《游记》，它将给读者展现一个不一样的美洲，与作者此前看到的不同的美洲。

“古代人”与“现代人”这对概念长久而深刻地构造了西方文化与时间之间关系的历史。在这对概念的历史中出现过多次争论，每次争论都表现出同样的紧张关系，正是这种紧张构成了这对概念本身。[10]新世界的旅行者最初关于野蛮人的报道，为这对概念提供了新的项。从此人们不再仅仅以两个项，而是以三个项来思考，或者说，最常见的情况是以二加一的方式来思考：现代人面对古代人/野蛮人。在这段漫长且复杂的历史中，我只选取两位作者，因为他们对夏多布里昂意义重大。

第一个显然是卢梭。因为，对于《论古今革命》中的夏多布里昂来说，卢梭是模板，甚至连其矛盾之处也是——对于克洛德·列维–斯特劳斯的《忧郁的热带》也是如此，而这位作者也是夏多布里昂忠实的读者。在卢梭看来，古代人既是也不是典范。卢梭反对现代人，称颂古代派，赞同后者的思古（如他对普鲁塔克的阅读从未间断）和乌托邦情怀。因此他一度设想撰写一部拉栖第梦人的历史，并打算搜集“揭示其过去，以教导我们人可能的生活状态的珍贵资料”[11]。这就是从过去走向未来，但这里的未来是需要塑造的，更确切地说，是需要确定一个作为前行目标的地平线的。如果说《社会契约论》中的城邦有几分古代城邦的影子，那么，同样正确的是，所有社会（包括古代的），与自然状态相比都是一种残缺。于是年轻的夏多布里昂召唤野蛮人登场，我们听到了这番话：“哦！自然的人，唯有你让我以自己是人为荣！你的心灵对依附全然不知……”[12]野蛮人远离风暴和革命，就像一座小岛，海难中的不幸者可以指望在那里找到栖身之所。[13]此刻人们已经离开了卢梭。

野蛮人的召唤、走向野蛮人的召唤，但这也是在召唤旅行：“设想有位蒙田，有位布丰（Buffon），有位狄德罗，”卢梭说道，“他们旅行，他们观察，他们描绘……设想他们……然后会根据自己亲眼所见撰写一部道德与政治的自然史，那时我们就会看到，一个新世界从他们笔下跃然纸上，我们也就理解了自己的世界。”[14]《人类不平等的起源和基础》中的这一著名号令，在《论古今革命》的这句话中找到了回音：“如果有人渴望知识，并超脱财富的享乐远渡重洋，以凝望哲学家的眼睛所能享受的最壮观的画面，以思索自然的自由人、社会的自由人——二者就在同一片土地上，我想，如果有人还配得上这样的信任，读者朋友们，你们将发现我就是。”[15]对于《忧郁的热带》的作者，卢梭最初勾画的方案已经使他成为“人类科学的奠基人”[16]，他第一个提出此后成为真正的“远距离视角”理论的设想，而我在上一章中已经提到过这个理论。

第二个名字是约瑟夫–弗朗索瓦·拉菲托（Joseph-François Lafitau），他是《美洲游记》的直接源头之一。这位耶稣会士曾在加拿大传教，1724年，他出版了《相比于原始风俗的美洲野蛮人的风俗》。《美洲游记》中野蛮人的荷马色彩很大程度上就来源于拉菲托。但对于拉菲托，比较一开始是作为解释学工具被提出和引用的。但其最终目的又另当别论：拉菲托在指出希腊人也是野蛮人时（这是阿纳尔多·莫米利亚诺 [Arnaldo Momigliano] 的说法）并非想奠定比较人类学。他想阐释其起源：野蛮人就像古代人一样，当时已经成为要被询问的证人，被

视为有待阐释的“痕迹”，他们可让人理解至为遥远的古代。野蛮人所证明的，不在自身，而在自身之外。要知道，这“之外”，即他们共同的起源正是可以让他们互相比照的最终原因。与现代无神论者和怀疑主义者不同，拉菲托试图证明存在同一种原始宗教，它在摩西律法之前便已遍及各地[17]。不管怎样，拉菲托的方法超脱于护教论视角及其所依存的整个结构，它把平行类比视作可理解性的源泉，他“引入了”野蛮人与古代人之间的往复对观。

《论古今革命》首先是一部旅行记录：毫无疑问是迈向新世界的旅行，但首先是内心的旅行。“我是谁？”[18]这句诘问开启了关于古今革命历程的探讨。之所以问我是谁，是因为我曾出生于其中的那个世界已经崩塌。这个问题，是正在成长为作家的夏多布里昂将反复拷问自己，并不知疲倦、连篇累牍地回答的问题。在该书序言之前的说明中，夏多布里昂把这部作品视为自己“精神远足”中“不曾间断的日志”[19]。当他第一次只身踏入美洲森林“海洋”的中央，他描绘了“内心翻腾起奇特的革命”[20]。仿佛真正的革命就是这个革命，是他来寻找的革命，而非他想逃避的革命。新世界森林中的一夜结束之后，作品将读者从旧世界的废墟引向新世界的荒漠和森林，但这位旅行者却走了条相反的路：他先前往新世界，随后再思考旧世界及其历史。

为了在古代人的世界里找到向导，这位年轻的流亡者大大利用了当时的一本畅销书，即1788年让–雅克·巴特雷米（Jean-Jacques Barthélemy）神甫出版的《青年阿纳卡西斯的旅行》（*Voyage du jeune Anacharsis*）。不过，年轻的阿纳卡西斯是因为无法忍受此前“误入歧途的人生”而离开斯基泰前往希腊，直到希腊自由的衰亡（公元前338年马其顿的腓力在喀罗尼亚战役中获胜）终于把他带回了斯基泰[21]，而年轻的夏多布里昂离开旧世界（那里的自由已经死亡）是为了与野蛮人相识，并在他们那里见识真正的自由。除了两位旅行者的行程对调之外，斯基泰人在《论古今革命》的谋篇中还占据重要地位。甚至可以说，这里有一种名副其实的斯基泰范本。

第一稿的一条注释在谈到关于斯基泰人的三章时就这样说道：“我将向读者介绍野蛮时代、农牧时代、哲学与腐败的时代，并在不脱离主题的前提下向读者指明包含所有社会的目录，以及人类历史的一个简略但完整的画卷。”[22]斯基泰人体现了从文明、野蛮到腐败的三个时代，那他们来自何处？斯基泰人是随希罗多德《历史》第四卷而登上文献和哲学舞台的，从此就引发了众多的思考和评论。[23]

在夏多布里昂在论证中援引斯基泰人之前，人们可以回想起，伏尔

泰在1776年曾写过一部戏剧，标题就是《斯基泰人》（*Les Scythes*）。“在某种程度上可以说，这正体现了自然状态与人为状态——如大城市中见到的那样——之间的对立”，伏尔泰在剧本序言中写道。这部作品失败后，伏尔泰在给普鲁士国王的信中毫不隐晦地说：“《斯基泰人》是部非常平庸的作品。与其说写的是斯基泰人和波斯君主，不如说是瑞士的小州和某个法国侯爵。”如果我们查阅《百科全书》中的“斯基泰”条目——出自若古尔（Jaucourt）骑士的手笔——就会发现一个具备善良的野蛮人特征的形象。实际上，斯基泰人仅仅满足于自然需要，除此之外别无他求。因此他们享受着一种希腊人根本不了解的幸福。阿纳卡西斯（Anacharsis）、托克萨里斯（Toxaris）、扎尔莫克西斯（Zalmoxis）（著名的三个斯基泰人，大概还可加上阿巴里斯[Abaris]）总的来说更像立法者而非哲学家。至于其中最著名的阿纳卡西斯，他是一个“善良的人”，死在同胞的箭矢之下，临终前他说：“智慧让我在希腊获得安全，让我在斯基泰丧命。”[24]

但实际上，品行高尚的斯基泰人的形象，已经完整地出现在罗兰（Rollin）修士的笔下，他以历史学家查士丁（Justin）为依据，并以荷马的权威为基础，而且谨慎地将他们与《圣经》中的族长（Patricaches）的生平联系起来。不过，出于自身的诚实，他还是提到了另一种传统，这种传统非常古老，可追溯到斯特拉波，甚至可上溯到公元前4世纪的埃佛罗斯（Ephore）：把斯基泰人描述为凶猛的野蛮人的传统。但他很快就回到查士丁，此人在若古尔之前就指出，斯基泰人虽然无知，但他们比希腊人更有智慧，尽管后者拥有立法者和各类哲学家。同样，阿纳卡西斯也是完全正面的英雄。于是罗兰问道：难道真的能够“拒绝向这些人表示敬意和赞佩”吗？当然不能。不过，他接着说，由于“奢靡”的影响，腐败的时代随之而来：但奢靡如何到来，因为谁而到来？“斯特拉波告诉我们，这一致命的转变归因于罗马人和希腊人。”[25]因此一切都很清楚了。

“被希腊人称作蛮族的斯基泰人，其实很幸福。”《论古今革命》中关于斯基泰人的几章就以这句话开篇。夏多布里昂首先采用斯基泰人的经典意象，即罗兰（或若古尔）的意象，但他还将瑞士人比作斯基泰人，认为希腊人之于斯基泰人，就像法国人之于瑞士人：腐败者！不过，斯基泰的三个时代与瑞士的类比不是很严密：这其中有某种距离。“斯基泰人是古代世界的，瑞士人是现代世界的，他们都以其纯洁而闻名，从而吸引了同代人的目光。不过，他们生活态度之不同应该使他们的美德之间存在某种差别。斯基泰人是牧民，他们珍爱的是自由本身；瑞士人是农民，他们热爱自由是为了自己的财产。斯基泰人接近原

始的纯洁，而瑞士人向文明的邪恶迈进了一步。”[26]因此并非简单的重复。卢梭就这样被超越了。

关于斯基泰人，夏多布里昂引入了两个重要的修正。斯基泰人的生活不再让人想起《圣经》中的族长们，而就是原始人的生活。因此，从斯基泰人转向印第安人就不会有任何困难，更准确地说，二者之间没有任何不同，因为他们同样都是自然人。“我看到了，伊利湖的槭树之下的自然的宠儿，他们感受丰富，但思考很少，除了自己的需求，他们没有别的理性，他们直抵哲学的答案，就像在玩耍、酣睡的孩子那样轻松自然。”[27]罗兰曾说过一模一样的话，但这里是从野蛮人的角度来复述的。“对于斯基泰人的历史，查士丁、希罗多德、斯特拉波、贺拉斯等人没有提到的东西，我在这里要以美洲野蛮人的心理画卷来补齐，如果有必要的话我会用一个注释来详加说明。自然的人民，尽管有些不同，但都彼此相似；谁看到了其中的一个，就看到了所有其他的自然人民。”因此就有了这样的欢呼：“善良的斯基泰人，为何在我们的时代你们已不存在了？我本可以马上在你们中间寻找一个躲避风暴的安身之所。”[28]斯基泰被想象为已经消逝的第一个美洲，也就是第一个避难所。年轻的夏多布里昂显然并不是青年阿纳卡西斯：他只想逃离希腊，回到斯基泰。

另一个修正更为明显，它涉及阿纳卡西斯，但不是小阿纳卡西斯，而是他的祖先，夏多布里昂是唯一将其描绘成负面形象的人。此人是为印证斯特拉波提出的衰落图式而出现的，他完全不像是智者，虽然他去过希腊的学校，但也不是犬儒主义传统中笑话所谓希腊“智慧”的“蛮族”。他纯粹是个进步的人，一个腐败者，也就是哲学家。“他觉得自己的同胞都是蛮人，因为他们只按自然本性生活。”所以他想启发他们。当然，他很快就为自己的标新立异付出了生命的代价，但酵母“持续发酵”。斯基泰人“厌恶自己的单纯”，啜饮“文明生活的毒酒”，这就是“哲学和腐败”时代的生动阐释。[29]

“历史是生活的导师”

这就是斯基泰范本，或人类历史的“简略画卷”，但到1826年，一条笔记将把它一笔勾销：“这三章对理解《论古今革命》全书的大部分有所助益，但它们与本书的主题无关！”[30]到底怎么回事？这三章完全是依据“历史导师”的原则写成的，这也是《论古今革命》全书所依从的原则，它支配着此前夏多布里昂对时间关系的理解。在这种关系中，“历

史是生活的导师”（historia magistra vitae）这一著名的说法可追溯到西塞罗。[31]它表达的是历史乃范例提取库（plena exemplorum）的古典观念。“我们周围充满了教训和先例”，《论古今革命》的一条注释这样说到。[32]在这一点上，莱因哈特·科泽勒克关于“历史导师”模式之解体的论说具有双重的启发意义：有助于理解夏多布里昂本人的立场，同样也有助于领会历史性体制之转变的意蕴。

莱因哈特·科泽勒克的分析如今已成经典。他已经论证，在1760—1780年的德国，现代历史概念（die Geschichte）是如何形成，如何逐步清空将典范性与重复性结合起来的历史概念的内涵的。[33]相反，单数的历史（die Geschichte），即被理解为一个过程，理解为带有自己特定时间的自在的历史，它放弃了典范诉求，专注于事件本身的唯一性。这样一来，个人的经验领域和期待视阈之间就掘开了距离，产生了紧张。[34]更准确地说，现代的历史概念使得理解这一距离的开掘、考察它、进而让其服务于历史的普遍进步成为可能。德国历史学派的这些思考在法国大革命之前就已形成，但它们在这场革命中得到了名副其实的验证，因为很多经历过大革命的人都体验到了时间的加速，革命导致了剧烈的延展，甚至在经验领域和期待视阈之间造成了断裂。

这正是夏多布里昂面对的问题，他在写《论古今革命》时，想努力弱化这一断裂，就像减小裂痕一样。当他“从其与法国大革命之关系”的角度考察古今革命时，试图理解，也试图去预测——但使用的是当时他所能支配的理解工具：范例和类比。

因此他从过去出发与当下相会，如果可能的话，他还要更进一步，预测未来。《论古今革命》通篇一连串的宣言就揭示了这一点：“我们手中擎着往日革命的火炬，就要勇敢地走进未来革命的暗夜。我们将理解过去的人，尽管他身披伪装，我们将迫使变化无常的普罗透斯（Protée）向我们揭开掩盖着未来人类的面纱。”[35]这里提到的普罗透斯就是荷马笔下的普罗透斯，埃及的普罗透斯，一个不死的神灵。为了指导如何才能回家，门涅劳斯首先必须抓获他，因为普罗透斯有变身逃遁的本事。随后门涅劳斯才能询问他。像尤利西斯曾经求教过的提瑞西亚斯一样，普罗透斯也是个神灵，他知晓过去和未来。[36]不过，夏多布里昂笔下的普罗透斯不是第三者，他就是“过往的自己”，而解说者应该不断靠近他、戳穿他，以让他揭示未来之人的情况。过去是会诉说的，只要懂得如何去追问过去。“从古代的动乱画卷……我经由一系列的不幸，从世界的原初时期将一直追溯到我们的时代。”实际上，对各时代的“追溯”竟是从过去开始的。[37]“阅读历史的人，就像荒漠上的行者，穿越那预示着未来的古代神奇森林。”[38]“你们要想预测未来，就请思考

过去。过去是个绝不会愚弄人的可靠资料库，如果你们从根本出发的话：这根本就是风俗（moeur）。”[39]

夏多布里昂杂乱地运用自己的古典记忆，从普罗透斯想到圣树，好让自己深信过去仍然能够昭示未来。但这完全是一厢情愿的想法（wishful thinking）。他还说：正如“在任何时期，光明的时代也是奴役的时代”，然后，“根据历史提供的资料，我不能不为法国未来的命运颤抖”。[40]论证的末尾总结出一个“非常重要的真理”：人“所有的作为无非是不断地重复”；人“在一个圆圈中往复，他想走出这个圆圈纯属徒劳”。[41]这样的结论既不容置辩又在意料之中：法国大革命之中几乎没有任何新鲜东西。

与时间和历史的这种关系促进了各种比较，它敦促人们在古代人和现代人之间寻找相似性，而且也应该能证明模仿的合理性。既然历史本质上是重复的，与古代的比较（寻找和盘点相似性）就是可靠的预见所不可或缺的第一个步骤。的确，在类比的问题上，夏多布里昂当时没有任何犹豫，不惧怕任何人物：雅典和巴黎，伦敦和迦太基，奥地利人和波斯人，库克和汉诺（Hannon），克里提亚斯（Critias）和马拉（Marat），等等。1826年的序言不止一遍地说到，这真是“一锅炖”：当然是一种故作姿态，也是一个立场，但不仅仅如此。[42]

整个《论古今革命》都被置于一句引言的精神指引下：Experti invicem sumus, ego ac fortuna（我和命运依次受到考验）。这里毫不犹豫地将塔西佗（Tacite）为己所用。这句话被用作全书的题铭，在《致不幸者》一章中又再次被述说。[43]然而，这些话也是奥顿（Othon）在与士兵告别、退隐自杀之前所说的话。卧病伦敦的夏多布里昂，一半是奥顿，一半是塔西佗，一副奄奄一息的样子，而《论古今革命》仿佛就是他向世界的临终告别：这是遗嘱——如果还不是墓畔述说的话，那也总是将死之人的遗言（当时他还不到30岁）。

然而，尽管有无数的引言、仿古的姿态、层出不穷的类比（有人所共知的也有不恰当的），模仿最后还是被认为有害而被摒弃：“模仿带来的危险十分可怕。对一个民族有益的事物，很少对别的民族也是有益的。”[44]这首先是关于风俗的多样性和变化性的简单认知。然而，当回到古代的风俗问题时，夏多布里昂丝毫不怀疑，雅各宾分子就是古代风俗的“狂热崇拜者”，他们更像是“罗马和雅典的居民”，一心要回到古代的风俗。就这一判断来说，他是热月党人。[45]他也不怀疑，这种模仿不合时宜。为什么？因为没有认识到“事物的本性”（但就事物的本性可能的意思而言，他跟热月党人还是有距离的）。的确，这里的思考相当晦

涩，这恰恰表明，这里我们还不能使用“别样的时代，别样的风俗”之类的说法。

虽然“所有国家都会因为事物的本性而转向君主制，我想说的是，在这个腐败的时代”，你们却妄图建立民主制。[46]尽管你们自以为是在模仿吕库古，但实际上，你们把“吕库古的道理弄反了”（吕库古时代的希腊开始走出君主制）。然而，“正是在此刻，已完全被各种腐败污点玷污了的政治体，陷入了全面的解体之中，正是在此刻，有一种人突然崛起，他们头脑发热，竟然宣告斯巴达和雅典的时刻已经到来……年迈的朱庇特，在奥林匹斯的灰尘中沉睡1500年后，突然发现自己置身于圣热纳维耶芙；人们给巴黎街头看热闹的人戴上拉科尼亚（Laconie）公民的便帽……（强迫他）在阿尔甘（Arlequin）的假面舞会上，在欧罗巴面前摆弄长裤”。[47]这些话离马克思关于披着罗马外衣的大革命的论述不远了[48]：只是对夏多布里昂来说，其中笑剧和拙劣的模仿，已然多于悲剧。[49]无论如何，革命者在糟糕的时刻选择了糟糕的类比对象。显然，这一切都没有妨碍《论古今革命》在同一页文字中显露出对古代的缅怀，不过这是以卢梭为中介：“而我呢，我也想在自己经常梦想的民主制下度过一生，理论上说，那是最崇高的政府形式；我也曾有过意大利和希腊公民的体验。”[50]总的来说，古代还能起到乌托邦的作用——能以梦想的方式接近之——但它无论如何都不是应该去模仿的对象。“时代差异”时常作为一种解释浮现出来，但这一解释又与历史返回自身的模式相抵触，这个模式因腐败的发展而分量更重：瑞士人只是现代世界的斯基泰人。

此外，古代人与现代人之间的往复，以及他们之间必然且公开的类比（哪怕是借助其他类比），都指向《论古今革命》第一部分的结论：“我们徒劳地妄图成为政治上的自由人。”公民自由（或政治自由），“只是个梦想，一种人造的虚假意识”。[51]因此采取野蛮人的视角最终会贬低古代的政治自由：这种自由被吹捧得过高——如果不是纯粹的假象的话。一个斯巴达的自由人究竟是什么样？“一个时刻表受到严格规范的人，就像戒尺之下的小学生一样。”他始终受到监管、控制、强制。雅典的情况有所不同吗？当然有；但在那里仍然需要“有一笔收入才能担任国家公职；如果某个公民欠下债务，就会被卖为奴隶”。至于公民就是法律的奴隶的说法，那“完全是玩弄语言。把我送上断头台的是法律（Loi）还是国王（Roi），这对我有什么重要的呢？”[52]

最后，这位旅行者所能做的就只有“回归”野蛮生活了。这就是这部作品的结论，乍一看让人奇怪，因为原则上说，这本书是为了对古今革命进行历史考察的。唯一真正的自由，或曰“个人的独立”[53]，只有在那

儿，在美洲才绽放。但此时转入了一种乌托邦的视角，关于旅行及其变故的叙述就指出了这一点：船上的航行，归途中的海难，森林中的遐想之夜后夏多布里昂的“沉沉”睡意，都是标志，它们与乌托邦体裁颇为一致。尤其是，这种经验此后就只能靠回忆来唤起了。[54]因此，“野蛮人中度过的一夜”远非仅仅是《论古今革命》的一个附录，它再现的是某种类似于逃遁点的事物，这种逃遁点同时又是审视全书的视点：正是它使得该书的写作成为可能。“野蛮人中度过的一夜”提供了“远距离视角”叙述的格局，这种格局可以使所有既有观念“背对背”，可以既揭发和拆解革命者所用的各种虚妄且罪恶的类比，与此同时又引入看起来很可能的其他类比，这些类比可以阐明现在和未来。“野蛮人中度过的一夜”的价值尤其在于，它像是一个摆脱时间的庇护所：对某个场所的记忆。

美洲旅行箱

在《论古今革命》中，类比在古代人与现代人之间展开，而野蛮人既处于中心地位，又置身场外，几乎直至全书的末尾都是如此（虽然斯基泰人被认为是野蛮人的先驱和古代的某个复制品）。在《美洲游记》中，野蛮人与古代人之间的类比放在了优先地位，并且日益频繁。甚至现代人（美洲人）也首先被设想为古代人，并以罗马共和国公民的尺度来衡量。

夏多布里昂在费城上岸，“满怀对古代人的热情”，他把自己比作加图（Caton），一开始他想把华盛顿视为辛西纳图斯（Cincinnatus）。但当他看到乘马车经过的华盛顿时，“我296年的罗马共和国[55]有点紊乱了”。[56]它在现代美洲找不到任何位置。这个旅行者的反感油然而生（作者以自嘲来表现这一点），政治上的“失望”之情也由此而来，因为想象跟实际并不吻合。幸运的是，当他与华盛顿会面时，一切都很妥当，他在后者身上发现了“古老罗马人的质朴”。[57]如果我相信华盛顿本人的一封信件的话，就从没有过这次会面，想象因此就与实际更吻合了！[58]

但他急着离开这个并非真正的古代的美洲，“它根本没有过去”，它的墓地“是昨天的”，他要前往原始的、真正的美洲，野蛮人的美洲。在路上，一场朝圣、一种类比还是不由自主地涌上心头：“我已经看到莱克星敦的战场；我曾在那里静静地驻足，就像前往温泉关（Thermopyles）的旅客，我注视着两个世界的战士的墓地，他们是第

一批为服从祖国的法律而牺牲的人。”[59]野蛮人与古代人之间的众多类比（经常是对拉菲托的复述），就发生在此刻，发生在《美洲游记》的这个片段。像荷马史诗中的英雄一样，野蛮人是医生，也是厨师和木匠。在战斗中，他们对骂，就像在荷马史诗中那样。与斯巴达战歌的类比是自然而然的；与易洛魁人（Iroquois）的舞蹈场地、秘密祭礼中的残酷以及对长者的尊重的类比也是如此。而易洛魁人对被征服民族的政治融合的行为，则要同罗马人相比较，这是“一个伟大民族的天性”。[60]至于易洛魁人的传说，夏多布里昂毫不犹豫地将其与摩西、卢克莱修（Lucrèce）和奥维德（Ovide）等伟大的名字相比。[61]所有这些古代的参考对象，首先是荷马笔下的形象，看来都恰如其分，甚至不言自明，更何况，它们与美洲之行最初的意图完全相符，这个意图，正如《阿达拉》（*Atala*）的序言中提醒的那样，就是要“撰写自然之人的史诗”。因此，应该“以荷马为榜样，造访我想要描绘的人民”。[62]作品体裁的选择促使他在内容和形式上取法荷马。

这是本“没有日期的日记”[63]（再次采用《论古今革命》的超时间视角），这是漂泊日子里的片段，只表明了时刻，而没有记是哪天或哪个星期，它重复了《论古今革命》的最后几页（“原初的自由，我终于找到了你！”），甚至整句整句地复述：“我不辨左右地从一棵树走到另一棵树，我在心中对自己说：这里有更多的路要走……”[64]遐想和乌托邦又回来了。《论古今革命》似乎只是以“迷失在永恒森林海洋”[65]为开端，而《美洲游记》不同，从本质上说，它以回归为前提，并将回归展现出来。是有一个“旅途的终点”的：“从一片森林游荡到另一片森林时，我接触到了美洲的垦荒地。一天夜里……我发现一个农场……我上门投宿。”[66]场景一下子就变了：从荒野森林来到了垦荒地。因此还有另一个美洲，这里有农民，甚至还有英语报纸。因为，夏多布里昂很高兴借助火光看到“一份掉在地上的报纸”，他发现了这样一行字：“国王逃跑”。[67]野蛮人的召唤立刻被“荣誉的呼喊”取代，他决定马上回国。此刻一切都变了。他不想再当“美洲的旅行者”，他最终也没有当兵，而是流亡伦敦，成了作家。15年里，他在美洲写的文稿损坏了一些，遗失了一些，但它们从未被遗忘，最后在一个旅行箱里被重新找到，它们将是夏多布里昂著作的起点，也是一个储存库，就像一口他时常要去汲水的水井。《论古今革命》可以有个副标题：“从希腊到美洲的旅途”，而这部作品的的确确是夏多布里昂整个创作的一部分。

时间体验

空间和时间起何作用？更准确地说，在作者从美洲、从流亡贵族的军队返回，并投入《论古今革命》的写作之时，这一空间中的位移对与时间本身之间的关系产生了何种影响？时间首先被体验为一种老化："当我离开法国时，我还年轻：四年的磨难让我衰老。"[68]以至于我们看到，这寻找自我的日记，借塔西佗之口，以临终遗言自居：这已经到墓畔了。时间已经是一条河流：从《论古今革命》到《回忆录》的结尾，关于这一主题的各种说法反复出现。"每个时代都是一条河，当我们委身其中的时候，它就按照命运的喜好牵引着我们。不过在我看来，我们全都处于这条河的水流之外。有些人（共和派）迅猛地横渡这条河，他们全都冲到河对岸。另一些人还是留在这边，不想上船。"[69]这就是此刻的特别之处。一些人"走在我们时代的前头"，另一些人"在1796年还想做14世纪的人"。不管怎样，没有人能在水流之中——在两条河岸之间或两种历史性体制之间——固定下来。从《论古今革命》开始，夏多布里昂就选择置身于时间之中，在时间中思考，并具有关于时间的想法，这想法"是由时间产生的，时间在将它融入自己的秩序时也就产生了它"。[70]或者，套用阿伦特的比喻，他挑选时间的缺口作为逗留处。

时间将尤其被感知为一种加速："我于1794年开始撰写《论古今革命》，1797年出版。我经常要在夜里删去白天拟好的稿子，事态的发展之快非我笔墨能及；一场革命爆发，我所有的比较就都成了问题。我是在一条航行于暴风雨中的船上写作，河岸在两边一路飞逝消失，而我却要把它们当作固定的事物来描画！"[71]时间比笔墨跑得快，风暴中的船只沿着看不清或不认得的河岸航行，河岸在两旁飞驰：1826年序言中的这些评论至关重要。它指出了当时人印象最深刻的现象：时间的加速感，随之而来的是标志点的丧失（船只被裹挟而去，河岸在飞逝）。当下是把握不住的，未来是无法预见的，而过去本身也已变得不可理解了。

在1831年3月的《历史研究论说》（*Études ou discours histori ques*）的绪言中，夏多布里昂以另一种笔调再次探讨了同一主题：加速在持续，废墟越堆越多。"在我的余生中，我不想再经历一遍刚刚过去的18个月。永远不会有人能想象我体验过何等的暴烈；我一度每天要花10、12甚至15个小时在头脑中总结一下我周边发生的事，然后幼稚地投入某本书的写作之中，虽然没有人会去读书中的哪怕一行字……我在写古代史时，现代史却在敲我的门；我徒劳地对它喊：'等等，我马上就来招呼你'，它在炮声中呼啸而过，将三代国王裹挟而去。"[72]夏多布里昂描绘的是历史学家的劳作与飞快的历史运动之间的差距。他每天花那么多

时间来沉思都是徒劳，纵使气喘吁吁，他也追不上现代史的脚步：这是一种可笑的努力，注定要经受日益明显的失败。当一个人落难于“现代世界的海难”时，他怎能对“古代世界的海难”兴味盎然呢！

不管是以《论古今革命》书写当下史，还是通过《历史研究论说》描绘法国的过去，这种差距，这种错位，始终是命中劫数：滞后无法克服。从此之后，如果写作不是展现这种错位，乃至将之作为写作的动力，甚至写作本身的理由，还能怎样呢？不过，在他撰写《论古今革命》时，还没到这一步；他只是刚刚感受到时间之流无法逃脱：一俟其从西向东再渡大西洋之后，抗击风暴的岛屿或者说新世界的森林，就不过是乌托邦而已，从此只有靠回忆和书写才能造访它。

旅行的时间和“旅行”中的时间

《美洲游记》出版时，那场真实的旅行已经过去了36年，这就一下子给了时间以重要地位。这不仅仅是一部原本意义上的游记，实际上是对美洲的再访，是夏多布里昂对美洲的反思：“我的旅行已经过去了36年，这36年带来了很多启示，而且旧世界和新世界的很多事物都发生了转变。”[73]时间是这部作品的核心。我们会先后碰到前言、序言和致读者，随后才看到游记，而游记本身“是从《纳切兹》（*Natchez*）（还是那个美洲旅行箱）中的原稿”加工而来。于是我们觉得它与《论古今革命》的最后篇章对接了起来。但这样就会忽视另一种视角的采用，这一视角甚至要把文本拆成两部分。仿佛年迈的夏多布里昂从1791年那个年轻旅行者的肩膀后面探头看着：“我让手稿说话”，他在1826年这样说，“随后的手稿中有……”，或“手稿中说……”，还有“手稿没有”，等等。“当时”“如今”的反复使用更增强了距离感。

最后，序言简述了从荷马到1826年的旅行的历史，以及富兰克林（Franklin）船长最近的发现，这就进一步强化了上述视角，以至这位曾追寻西北航道的青年旅行者几乎要消失了。“从前，人们像尤利西斯一样离开家乡，满怀好奇心”，如今，在一个一切都已被发现，一切都已被描绘，一切距离都不算什么的世界上，他这个“默默无闻的旅行者”所看到的实际上“就是所有人都看到过的东西”。[74]从此之后，他要是没有看到或者没有完全看到他自称已经看到的一切，又有什么重要的呢！挑刺找碴儿有什么意义？然而，他作为旅行者被剥夺的权威性，正因为时间的流逝而再次拥有：他已经成为“哥伦布（Colomb）土地上各民族的最后一位历史学家，这些民族的种族马上就要消失了”。因此他

将要打开的是“他们的死亡登记簿”。[75]米什莱（Michelet）后来把历史学家定义为死者的摆渡人，“亡灵遗产的管理者”，这就离夏多布里昂不远了。无论如何，他从旅行者向历史学家的转变证实了这一点：19世纪想成为历史学的世纪，就是说，想对已逝的事物保留记忆，并预告尚未到来的事物。也许夏多布里昂见到的所有人都见过，但如今，这些东西只剩下残迹，而且不久就要被抹去。正是这种位差才使他成为“最后的历史学家”。“最后的”旅行者也是最后的历史学家，也是第一位历史学家：他看到了别人再也看不到的东西。

时间作用的第一个效果就是另一个美洲展现了出来。不再是原始的旷野，不再是野蛮人的乌托邦，美洲不仅被置于时间之流并与时间争斗，它还完全被时间充满了：“野蛮人的美洲”也好，“开化的美洲”也好，都已不再被视为“古代的”美洲，一个跛足的或者走偏的罗马共和国（还有马车上的那位辛西纳图斯）。

一个野蛮的“年老美洲”无可置疑地浮现了出来。[76]在《论古今革命》中，向野蛮状态的转变十分突然，没有过渡，就在一个句子的内部完成。[77]在这里，“进入野蛮生活”看起来有点滑稽，因为它是以维奥莱先生（M. Violet）为中介而发生的，此人是“野蛮人的舞蹈老师，一个像以前人那样涂脂抹粉、卷头发的矮小法国人”。[78]看到这些易洛魁人和着小提琴的乐音起舞，该作何感想——尤其是对一个卢梭的门徒来说？不过，这位旅行者的目光尤其被一处“印第安废墟”（ruine indienne，这几乎是个矛盾语）所吸引。[79]荒原也有其废墟，仿佛《从巴黎到耶路撒冷》和《美洲游记》一时间将它们的主要组织线索交织在了一起。俄亥俄的古迹让夏多布里昂倍感兴趣，他在那里流连盘桓。那里实际上是个雄伟的整体性的考古遗址，包括各种堡垒、堑壕和坟冢（tumuli），而这只能是一个“远比现在的野蛮人更为开化的”民族的作品。它曾经伟大，但它已然衰落！因此，在这些地方，印第安人之前就有印第安人了。但什么时候？怎样的民族？从哪里来？[80]美洲是有历史的，正如它有自然史一样：俄亥俄河还显露出一头猛犸的骨骸。[81]

对政治状态来说也是如此。人们曾以为，野蛮人根本没有政府，因为人们把自然状态和野蛮状态混为一谈。这里人们又忘记了时间。实际上，在野蛮人那里，存在所有“文明民族”已知的政府“类型”（就其本来意义而言）：专制政体、君主制、共和制，但它们都处于自然状态。夏多布里昂顺便指出这里存在的一条大原则：“他们荒野的幅员辽阔，这对其政治科学所产生的影响就如同人口过多对我们的政治科学的影响。”[82]另外，他补充说，如果我们愿意回想一下希腊人和罗马人的历史，这种错误就可以也应该能避免：“在他们的帝国诞生时，他们也曾

有过非常复杂的制度。”这句话反映出双重的历史化：野蛮人的和古代人的，因而很有意思，因为它意味着双重的距离感。美洲世界既不是纯粹的自然状态，也不是置身时间之外的乌托邦，它实际上是一种“刚刚发端的文明”，人们永远不会知道它本来能演变成什么模样，因为欧洲文明已经摧毁了它。[83]

如果没有这种关注长时段以及随之而来的变迁的视角，就无法逃避两种“既忠实又不忠实”的描绘野蛮人的方式。要么一味谈论“他们的法律和他们的风俗”，那看到的就都是“希腊人和罗马人”。要么只是罗列他们的“习惯”和他们的“风俗”，“那看到的仅仅是烟熏火燎、臭气弥漫的小窝棚，蜷缩在里面的是些讲人话的猴子”。[84]唯有时间化（temporalisation）才能超越“要么……要么……”，转入“既……又……”的描述方式：野蛮人既是猴子一样的物种，同时又是希腊人和罗马人。另外，夏多布里昂追问道，同样的原则不也适用于罗马人吗？在贺拉斯眼中，老加图的草房会比易洛魁人的陋室干净多少呢？

衰老的野蛮人的美洲也是垂死的。印第安人在易洛魁语中自称“昂古–昂努”（Ongoue-onoue），意思是永恒之人，而他们已经成为“过往”了。[85]今天，野蛮人不再是战士，而是“卑微的牧羊人”，不再是森林里的野蛮人，而是“商行门口的乞丐”。[86]他用骄傲换来了欺诈。这种吊唁浸透着堕落和衰竭的气息，阅读时不禁让人想起维克多·谢阁兰的《远古人》（*Les Iimmémoriaux*）。[87]被称为“烧焦的树木”的混血，被认为是导致腐败的因子。混血的人是传译者和中介者，他们累积了“两个种族的邪恶”：“文明本性和野蛮本性的杂种”，谁出价高就将自己卖给谁。

至于“开化的”美洲，荒诞的是，虽然一开始是片没有过去的土地（那里的墓地还是昨天的），但这片辽阔的流亡之地已成为被遗弃的过去的储存所，一个旧世界的废墟。雅典、马拉松、迦太基、斯巴达、孟菲斯、凡尔赛、佛罗伦萨：众多显赫的名字被转运、被移植到这里。“所有国家的荣光都已把某个名字安放在我曾碰到的奥布里（Aubry）神甫和默默无闻的阿达拉的荒野上。”[88]所有在那里找到避难所的流亡者，他们要是在某条骗人的西摩伊斯河边像波德莱尔笔下的安德洛玛克那样做，就可以唤起对于故土的回忆。进一步说，为了完成记忆中的美利坚合众国向古代世界的变形，夏多布里昂将它与著名的哈德良庄园进行类比。模仿欧洲所有著名地点进行再建，这类似于“罗马的这座花园，哈德良曾在那里让人重建其帝国的各种纪念建筑物”[89]。这些都是记忆之场（lieux de mémoire），不过是以模拟的方式产生出来的。这些坟墓也都是些衣冠冢。

因此，他旅行时的美洲已不再存在，年轻时候的梦想消逝了：他没有发现西北航道，法国从美洲消失了，野蛮人也寿终正寝。不过，作品的结论部分突然中断了对那个已故美洲的追思弥撒，转而向读者介绍“一个神奇的墓”，作者完全以现代自由的色调来描述之。[90]《论古今革命》以一曲致野蛮人的自由（独立）的颂歌结尾，那是唯一真正的自由（这让所有其他人，包括古代人的自由，都显得是假造的），而《美洲游记》最后是在认可和歌颂现代人的自由。何以至此？因为，美利坚代议制共和国的发现，是“世界上最伟大的政治事件之一”。从这一点出发，夏多布里昂重又回到或重又找到了两种自由的对偶：古代人的自由和现代人的自由。这个发现证明，存在“两种可行的自由：一种属于人民的孩提时代，它是风俗和美德的女儿，早期希腊人和早期罗马人的自由，这也是美洲野蛮人的自由；另一种诞生于人民的暮年，它是知识和理性的女儿，这就是取代了印第安人自由的美利坚合众国的自由。在这块幸福的土地上，不到三个世纪的时光，就从一种自由过渡到了另一种自由，这种过渡几乎毫不费力，斗争只持续了八年！”[91]与《论古今革命》相较，夏多布里昂把野蛮人的自由历史化了，也把古代人的自由历史化，同时也就重估了其价值。印第安人、早期的希腊人、早期的罗马人，实际上都属于自由的同一个时刻。这就是美洲历史的深刻意义和神奇所在（它是时间加速的产品）。

作为风俗的女儿的自由，“当其原则发生改变时就会死亡，而随着时间流逝不断败坏是风俗的本质”；作为知识的女儿的自由，“与保持它、更新它的原则一同前进”，因为知识是随着时间流逝而不断壮大的。[92]时间再次成为作用元素。邦雅曼·贡斯当（Benjamin Constant）将以理想类型的模式把这两种自由理论化，[93]而在这里，此时的夏多布里昂只是漂亮地勾勒了古代人的自由和现代人自由的历史。在提出历史化原则（作为知识的女儿的自由取代作为风俗的女儿的自由）时，他不仅把美国视为发明新自由的土地，而且还是实现这一自由的实验室，“几乎毫不费力”地很快就从一种自由转向另一种自由。[94]呈现“简短但完整画卷”的不再是斯基泰人，而是美国了：并不是说它展现了人类的各个阶段，而是说它过去的历史和正在进行的历史——这是一幅“历史”画卷。

如果说，野蛮人既是《论古今革命》的逃遁点，又是（时间之外的）考察《论古今革命》的视角，那么，再次探访的美洲，即自由神话照亮了的美洲，将提供一种被置于时间之中的视角，由此可以对真实的旅行进行再思考，这是可以重写——如果不是首次撰写的话——《美洲游记》的出发点；这也是可以重读《论古今革命》本身，对其进行再解

读（但不是重写，因为重写就会抹去原著）的视角。再次思考之后的第一个结果，也可能是最明显——但既非最有趣也非最有说服力——的后果，就是与卢梭拉开了距离，某种意义上卢梭几乎被打入另册了。的确有人利用《论古今革命》中的卢梭情调来攻击夏多布里昂，攻击有时还很激烈。在新版《论古今革命》的注释中，作者努力吸收复辟时期关于卢梭的套话，这些文字因此首先是辩护和应答。[95]

但是，尤其重要的是，美洲对现代自由的发现摧毁了整个《论古今革命》赖以构建起来的类比体系。“在《论古今革命》中，我总是根据古代人的共和主义自由，即作为风俗的女儿的自由制度来进行思考；那时我还没有对另一种自由做足够的思考，这就是知识和改进的文明中诞生的自由：代议制共和国的发现使整个问题发生了转变。”[96]《美洲游记》的结论中几乎一字不差地复述了《论古今革命》的序言（写于1826年）。正是由于这块试金石，整个《论古今革命》发生了动摇。此后，这部著作因为注释中不断重申新原则而被打断（因而也被拆解了）。此前的类比彻底失效，作为一种解释工具，它实际上被否定了。从此之后，古代人和现代人之间的距离就太大了。人们不再能“手中擎着往日革命的火炬，走进未来革命的暗夜”。“历史导师”因而已成过去：它不再照亮当下。

《论古今革命》有这样的设定：人在同一个圆圈内演进，总是在自我重复。此后，最能表现历史运动的是“多个同心圆，而且它们将在无限的空间中不断扩展”。而当下也不再重复过去的模式，不再以过去为衡量自己的圭臬。因此，人们不再从过去走向当下——尽管夏多布里昂还没有打算从当下走向过去以便理解过去。[97]因此，塑造了《论古今革命》的时间关系，以及该著所确定的时间关系使这部著作成为一部独一无二的文献：它既以阐发“历史导师”这一主题（topos）为基础，同时又拒斥这一主题。甚至在这个主题逐渐过时的时候，《论古今革命》仍在向它求助。《论古今革命》反映的是这样一个短暂的时刻：由于大革命的影响，“历史导师”的主题已不再行得通，但将其弃之不顾一时还不太可能。从这个意义上说，这个文本处于两个时代之间：古代人与现代人之间，或处于时间之流的两岸之间。它是个怪物，或者，是部表面看来已经不可能的著作。不过，夏多布里昂远没有抛弃它，而是保留着它（没有它，他也就不是自己了），重拾它，但让它的位置做了轻微的改变。

他决心展现著作的扞格难通，反复玩味它，直到从其中的错位中揭示著作真正的意蕴所在。它没有放弃“历史导师”，也没有抛弃“历史典范”（exemplum）和引述，但总是将其置于时间中，从而重新审视它

们，使它们发生移动，甚至暗中削弱它们，作者通过自我观照来观照它们。“历史导师”的主题已经不可能，但抛弃它也不可能：暂时还不行。这部作品的最终版本表明了一种双重不可能的体验：它处于两种历史性体制之间，即古代的和现代的。1841年，夏多布里昂在《墓畔回忆录》杀青之时，最后一次提到了这种体验，并将之放大为时代的特征，他评论说，当前的世界处于两种不可能之间，即过去的不可能和未来的不可能。[98]这是对时间缺口的第一次表达。

这是一种双向运动，就像巨浪一样，既送来又带走，既保存又拿回；那么在《论古今革命》本身之外，我们能否在这种双向运动中把握夏多布里昂的写作原则呢？他的写作与时间，与对历史作为进程的发现纠缠在一起，因而从本质上说，他的写作是历史性的。不过，当19世纪的科学历史学者认为过去与现在分离时，夏多布里昂却总是在当下“之中”看到过去，死者回到人间萦绕着活人。因此他的写作也更多的是记忆性而非历史性的。他对日期的使用同样可以为证。关于日期和死者的反复絮叨，肯定反映出对日期的萦怀或某种“眩晕”。不过，将两个日期并置——毋宁说叠加——恰恰反映出二者之间的距离，彼此之间不可能的叠合，但同时又把它们联系在一起：用一个来比照另一个，这就产生了某种混响或混淆的效应。

通过日期可以进行区别。因此日期可以被视为一部关心先后顺序、注意断裂分离的历史著作的可靠标记。相反，将各种日期并置、堆砌在一起，构成一些乍一看不成体系的序列，并由此让人读出其中的意思，这是一种年代感错乱的做法，而年代感错乱很快就会被现代的职业历史学视为大罪。[99]并非一个或另一个，一个然后另一个，而是一个“和”另一个，一个在另一个“之中”。不是要融合它们，而是要显示出二者的距离，也许是“绝不再”（nevermore）的距离，但首先是自己与自己的距离。[100]“我一生不断变化的形式就这样彼此交织在一起。”[101]在奥古斯丁之后，夏多布里昂仿佛是尤利西斯遥远的兄弟了：尤利西斯在发现自己根本上的历史性、发现自己与自己的距离时只能哭泣，还不能诉说这种历史性；夏多布里昂则不停地认识和思考这种历史性。40多年里，夏多布里昂一直在书写和再写《墓畔回忆录》，他将时间缺口，将新旧历史性体制之间无法弥合的距离视为自己写作（这一现实和这一快乐）的原则。

当他撰写自传时，这种时间上的省略或并置就是表达自我经验的一种手段，这种经验反映的是自我与自我之间无可避免、反复出现的不相符；换言之，就是要感受和表达世界与自我的历史性。记忆是“书写时间”的媒介，它“借助语言手段将自我溶入时间性中”。[102]从某种意义上

说，夏多布里昂是第一位自我历史学家（ego-historien）！“我的第一部作品1797年诞生于伦敦，最后一部于1844年在巴黎完成。两个日子之间相隔不下47年，三倍于塔西佗所称的人生的一个漫长阶段：‘15年，人生中很长的一段（Quindecim annos, grande mortalis aevi spatium）。’”[103]这句话让人吃惊，因为塔西佗在夏多布里昂的第一部著作《论古今革命》中是卷首题献者，现在他又出现在夏多布里昂自认为是最后一部著作的序言里。

不过，尤其重要的是，夏多布里昂此时谈论自己就好像自己已经不存在了。时间的作用就是使得人离开自己，直至最终缺场；他变了，是一个潜入原来位置的他者。[104]在普桑（Poussin）最后的作品《大洪水》中，夏多布里昂发现了一些“含糊的线条”，随后他补充道：“这些时间的过错反而为这位伟大画家的杰作增光添彩。”[105]难道他的创作不也一直是在追寻类似的“含糊的线条”吗？于是，为了诉说时间和它的“过错”，出现了一连串的时空交错：返回熟悉的地方——它们似曾相识但其实已非原样——朝圣，穿越荒野前往废墟（荒野本身也能让人看到遗址）。因此，在这一巡游性质的创作之中，时间既被体验为一种断裂，但也是一种位移，甚或“不合时宜”（inactuelle）。这位旅行者—作家总是处于两种时间中途站之间：“我始终将自己视作一个航行者，很快就要再度登船了。”[106]

废墟

最后，我们也来玩玩日期的游戏。1791年4月，夏多布里昂离开一片废墟的旧世界前往新世界，梦想着在森林中找到栖身之所，几个月后他返回，并在流亡中写下《论古今革命》，我们刚刚看到，这部作品是在两种历史性体制间创作的，它已陷入时间之中。同样是在1791年，沃尔内（Volney）于9月出版《废墟或对各帝国革命的沉思》：又是在谈废墟，或者已经在谈废墟，但首先这是东方的古代废墟。[107]1783—1785年，沃尔内在埃及和叙利亚旅行，回国后出版了一本旅行报告，引起人们的强烈兴趣，尤其是其中对专制主义的大量评论和揭露。他在序言中说：“尤其是叙利亚，以及埃及，与其过去和现在处于双重的关系中，在我看来，它们是进行政治和道德观察的绝好场域，我想从事这一工作。”深层次的问题就是现在的状况与过去的状况之间的关系问题，不过沃尔内想“通过当下的状况推断过去的状况”。[108]他从现在走向过去。

相反，他的新书一开始就是一段长篇沉思：在帕尔米拉（Palmyre）陵墓的静穆中思索废墟的由来。为什么这么多从前如此富饶的城市，如今尽被“遗弃”和“荒废”？“如此致命的革命从何而来？”[109]随后，他从古代的过往跳到遥远的未来。谁能知道，有一天是否有个旅行者坐在塞纳河或泰晤士河荒凉的河岸边，像今天的他凭吊过去的帕尔米拉一样潸然泪下呢？面对这看似“盲目的宿命”，旅行者就只有陷入“深深的忧伤”之中。因此，人类从来都只是从废墟到废墟。

正在此时，废墟之精灵站起来，告诉他应该“读懂教训”，而废墟就是教训的承载者。[110]这些灾变真正的源头不是某个嫉妒的神明，而是人自己。人如何能做到？是因为“自爱”（l’amour de soi，此乃人之天性）的影响，但这种影响因为“无知”而错乱，因为“贪婪”而误入歧途。如果人真的就是自身邪恶的缔造者，这位旅行者反问精灵，那么“教训”就只能让人更加绝望。于是精灵辩驳说：人是否还像最初的日子那样“还栖身森林中”？社会“真的没有向学识和更好的命运迈进半步”？[111]“一眼就领会人类的历史，靠过去的例子就能判定未来，你真的已经确信，任何进步都不可能吗？”[112]换句话说，你真的认为“人类将败坏下去”，并试图强调“所谓向后退才有的完美”吗？[113]但历史的进程证明恰恰相反。“特别是最近三个世纪以来，知识在增长，在传播。”关于这一进步的论点，精灵最后提到了这样的预期：一场“神奇的运动发生在地中海的尽头”，它标志着一个人类期待的“立法的民族”登上了舞台，它将许诺开辟一个“新世纪”。[114]但在这条路上，仍要拔除各种宗教的阻碍，每种宗教都妄称已掌握真理的垄断权。

如果我们跳过若干年——若不是几个世纪的话——《废墟》实际上直接触及法国大革命这一现实。虽然沉思被视为旅行时刻的产物，因而发生在1789年之前，但实际上它完全受1789年的支配。精灵完全是个事后的先知，制宪议会议员沃尔内在这里扮演提台词者的角色。废墟的教训一度是从过去走向现在，这与“历史导师”的图式相符，它同样无法逃避重复的循环（第十二章：《过去的教训在当下反复出现》），但这种认识即将被悬置起来。正崭露头角的“神奇的运动”将对过去的废墟做出新的理解，精灵着意要让这位旅行者看到这一点以鼓励他，因为“过去本质上可能太容易让人灰心丧气了”。显然，这部著作的巧妙之处在于，将已然发生或正在发生的事物以未来的面目呈现出来。沃尔内毫不迟疑地尝试协调循环和进步，但这不考虑大革命是完美的结局还是断裂，也不围绕大革命重写历史。这为时尚早，他的目标并不在此。未来还没有照亮过去。因此人们还只能与“历史导师”一种图式相处，但新时代的开启即将让它的使用告停。很快，他就要批判对这一图式的滥用或

糟糕的使用了。

1795年，当夏多布里昂还在堆砌各种类比以探测大革命的未来时，沃尔内已再度启程，不过这次是向西，前往美洲，他将在那里逗留近三年的时光。在两次旅行之间，他曾进过监狱，直到热月9日之后被释放。随后他被任命为师范学校的教师，并开设了一个系列课程，即“历史课程”（Leçons d’histoire），课程中他致力于勾勒历史学特有的那种确定性，同时谴责人们对历史学的错误使用。他特别激烈地反对对古代人有害的模仿，并试图“动摇对被视为教条的历史（Histoire）的敬畏”。[115]“历史课程”首先是对人们通常理解的历史教训的批判：这是对“历史导师”的控诉。

当沃尔内前往美洲旅行时，他再也没有了幻觉。他“为过去而忧伤”，“为未来而操心”，将“带着怀疑的目光来到一个自由的民族中间，看看作为被亵渎的自由的真诚的朋友，自己是否还能为安度晚年找一个庇护所，因为他在欧洲已经看不到这个希望”。[116]1789年的动人光辉已黯然失色，它让过去和未来都变得晦暗不明。将不会有任何精灵出现。在美洲，他对自由和各民族的未来没有做任何新的思考，也没有新的预言，而只是写了部平淡无奇的《美国气候和土地概要》……随后他一度投靠波拿巴，后者任命他为元老院议员和帝国伯爵，然后他就退居乡野，完全沉醉于东方语言和古代史研究。废墟的精灵最终缄口不语。

我们已经看到，夏多布里昂在1831年3月对《历史研究》做了最后的修改。虽然他写的是古代史，但现代史已经在敲他的门，并席卷了一切。七月革命让查理十世再次踏上流亡之路，而夏多布里昂则成了这样一类历史学家：当罗马帝国坍塌时，他们“在当下的废墟之中搜寻过去的档案”。[117]废墟仍然在，且永远都会有，古今革命永无中辍。但是这部作品的前言——也是关于法国的历史研究的第一篇伟大文献——却令人困惑地好似同历史的告别。他终于没有撰写自己很早就设想的法国史——《历史研究》只是一座从未完成的建筑的几块“石头”而已。他时间不够，毋宁说，他的一生还“不足以”完成自己的“著作”。[118]尤其是，这一“为时最长的、最后的”著作，耗费他最多心血的作品，出版的时候却“找不到读者”。也许人们会说，这是勒内（René）[119]的一系列不幸之后的又一次矫揉造作和故作姿态，此人总是反时代、反历史！今天，他因合同而被迫出版自己的全集，因为他总是在追逐金钱。但还不止于此。在这一时刻，谁还真的关心君士坦丁（Constantin）、尤里安（Julien）、汪达尔人和法兰克人？“这些东西关乎的都是古代世界的灾难，然而，此刻我们已然陷身现代世界的灾难之中”[120]：不合时宜、昭然若揭且徒劳无益。古今类比不能再进行了。

但当时的情势还不足以解释夏多布里昂的永别。他不是知道，说到底，按今天人们的期待书写的那种历史，并不是他要写的吗？当然，他承认，“法国应该重写它的年鉴，以便于精神的进步协调一致”，因此必须“在新的格局中”进行重建。[121]他也很自然地承认，历史学“随时代而改变其特征”。从这个角度看，“19世纪的历史学家没有任何创造；不过他们眼前有个新世界，这个世界是他们矫正过的、用以衡量旧世界的标尺”。[122]而这正是他不愿或不能做的，他的记忆性的写作总是在新旧世界之间踉跄而行。一个人身处河流的两岸之间，从一边游向另一边，他能写下《墓畔回忆录》，但还不能写出一部法国史，因为这要求“校正标尺”。他“就在”时间的缺口上写作，他就从这一点上开始书写自我。他夹在两种历史性体制之间。他还不能放弃类比，虽然他知道这已经无法继续下去了。他在堆砌日期，但又抹去旧稿纸上的字迹。

1831年，还是关于废墟。年轻的托克维尔（Tocqueville）开始了他的人生履历。他以研究美国的监狱为名，与自己的朋友博蒙（Beaumont）一起启程前往美洲。托克维尔出身诺曼底古老的贵族世家，像夏多布里昂一样，他也是大革命的失败者——这里还是在科泽勒克的意义上使用这一术语。托克维尔身处旧制度与大革命之间，贵族制与民主制之间，他懂得如何从“他自身存在的古代性”中引出“其概念探讨的现代性”。[123]像1791年的夏多布里昂一样，托克维尔也是因为革命而前往美洲，但他的情况有很大的不同。他从事的是一项公务，这公务能让他与正统派保持一点距离，然后“摆脱对任何事物的承诺”回来，并“从一个如此著名的民族那里”学得“最终能让你们超越众人”的知识。[124]当年，那个布列塔尼的贵族幼子，口袋里揣着卢梭的书，登船寻找西北航道，托克维尔距离他已经有40年了！40年前的夏多布里昂，曾想消逝在无路可循的森林里，但这已不是40年后的托克维尔的森林。为了让一位通信者明白美洲的一切来自一条独一无二的原则，托克维尔这样写道：“可以把美洲比作一片辽阔的森林，里面有无数条贯穿其间的笔直大道，但它们都通往同一个地点。这地方就是个圆形广场，在那里一切都一览无余。”[125]这可是法国式的森林！说到底，它就是个从一端通往另一端的道路上的中继站。为了感谢托克维尔给他送来《论美国的民主》，夏多布里昂寄去一份便签：“当我在维尔内伊看到您时，您还是个孩子，那时我已经有点儿是人们的谈论对象了。该轮到您把我看成孩子了，人们将谈论您，而我将要被人忘记！”[126]

如果美洲不再是“庇护所”，那它究竟是什么？与其说是新世界，不如说是未来“新世界”的实验室。托克维尔看到的美洲，仿佛夏多布里昂曾试图盘问的过去的普罗透斯，或者如废墟中的那位精灵向激情澎湃的

旅行者揭示的革命未来。在托克维尔那里，我们可以看到历史性的多种体制之间相互作用的充分展现。他也是从废墟中出发：这是大革命已然造成的废墟，在废墟中间，“今天依然能看到不可阻挡的革命一往无前，许多世纪以来，它穿越了所有障碍”。[127]这已不是过去的废墟，而是最近的废墟，正是在这种废墟之中，“我似乎想一劳永逸地稳固下来”。[128]“新兴的世界（实际上）还有一半陷在正在衰败的世界的残垣破壁之中，在人类事务中呈现的巨大混乱当中谁也说不出哪些古老的制度和习俗会劫后余生，哪些则会完全消失。”[129]

美洲之行看来就是让废墟言说、厘清混乱的办法，因为在美洲，这场伟大的社会革命——迈向身份状况之平等的漫长征途——看来“几乎达到了其自然的极限”。因此，对这位旅行者而言，美洲提供了一个反思欧洲的视角。“我将自己的思考转向我们所在的半球，好像能在那里发觉与新世界看到的景象类似的事物。”[130]这显然不再是夏多布里昂的美洲（至少不是他早期笔下的美洲），不再是时间之外的乌托邦的美洲，而是一个已经进入时间进程，并已成为欧洲之未来的美洲，不管怎样，这个美洲能让人看得更远，甚至超出美洲自身。“我承认，在美洲我看到的不只是美洲；我曾在那里寻找民主自身的样子……以便知道，对于民主，我们该期望什么，该担心什么。”托克维尔雄心勃勃地要从旅行中带回“可供我们利用的教益”[131]，他觉得自己是站在船首的瞭望者，当同行者还在“关心昨天”时，他已经“想思考未来了”。[132]这还是一种远距离视角，但其使用有所不同：它是以未来为出发点。

总之，托克维尔倒转了“历史导师”的图式（但保留了其形式）：教训从此来自未来而非过去。因此，在其著作即将结尾时，他以最明确的方式论述道：“虽然社会状况、法律、思想和人们情感中的革命还远未结束，但革命的成果，已经是世界上此前发生的任何事情都无法比拟的了。我一个时代一个时代地追溯，一直追溯到最遥远的古代，也没有发现任何与我眼前的情形相似的情形。过去已经不再能为未来提供借鉴，精神正在步入黑暗的深渊。”[133]人们不能再像1794年的夏多布里昂曾期望的那样，“手中擎着往日革命的火炬”，就“勇敢地”走入“未来革命的暗夜”。历史性的旧制度，也正是过去照亮未来的时代，现在寿终正寝了。对于这个“全新的”世界，人们需要一种“新政治科学”，这就是托克维尔的著作所努力阐发的科学。[134]这科学也像伫立船首的瞭望者一样，思考着未来。

[1] 见下文，第四到第五章，第100–105、171–181页。

[2] Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll.“HauteÉtudes”, 1997, p.239.

[3] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, Paris, Gallimard, coll.“Bibl. de la Pléide”,1951, t. II, p.936.

[4] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, Paris, Gallimard, coll."Bibl. de la Pléide",1951, t. I, p.195.

[5] Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française, in Essai sur les révolutions – Génie du christianisme*, Paris, Gallimard, coll."Bibl. de la Pléide",1978. 除非特别指出，所有对《论古今革命》的参考都引自七星文库版的夏多布里昂文集。

[6] Chateaubriand, *Voyage en Amérique*（cité *Voyage* plus bas），in *Œuvres romanesques et voyages*, Paris, Gallimard, coll."Bibl. de la Pléide", 1978, t. I, p.888.

[7] *Essai*, p.224："从文学上说，《论古今革命》涉及所有方面，论述了所有课题，提出了众多的问题，它摇撼了观念的世界，将所有文体混合在了一起。我不知道我的名字能否垂诸未来，也不知道后代人是否会谈论我的著作，但如果《论古今革命》，尤其是带有评论注释的《论古今革命》，能够不被遗忘，那将是我一生中最为特别的丰碑之一。"关于夏多布里昂多次重写开头的方式，见Claude Reichler,"Raison et déraison des commencements", *Revue des sciences humaines*, 247, juillet 1997, p.175–176。

[8] 隐迹纸本（palimpseste）指擦掉旧字写上新字的羊皮卷。作者此说的意思是，通过对夏多布里昂的多层次阅读来窥视他的心路历程。——译者注

[9] Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, Richard Switzer批评版，Paris, Didier, 1964, t. I,p.LXIX。

[10] Fr. Hartog,"Confronto con gli Antichi", in *I Greci*, t. I, *Noie I Greci*, Salvatore Settis主编，Turin, Einaudi, 1996, p.3-37; *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Annemarie Lecoq编，Paris, Gallimard, 2001; Levent Yilmaz, *Le Temps moderne. Variations sur les Anciens et les contemporains*, Paris, Gallimard, 2004。

[11] Jean-Jacques Rousseau,"Histoire de Lacédémone", in *Œuvres complètes*, Paris,Gallimard, coll."Bibl.de la Pléiade", 1964, t. III, p.544. 关于卢梭和古代，见Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*,Oxford, Voltaire Foundation, 1999。

[12] *Essai*, p.440.

[13] *Ibid.*, p.316："我决定不再登船出海了。我像一个被只身遗弃在荒岛上的人，仍几次眺望海上的风暴，当看到远处我曾遭遇海难的岸边浪花飞溅时，内心一种隐秘的忧伤却让我感到欣慰。"

[14] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, note X, in *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit*., p.214.

[15] *Essai*, p.43.

[16] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p.353.

[17] Fr. Hartog,"Entre les Anciens et les Modernes, les Sauvages", *Gradhiva*, 11, 1992,p.23–30.

[18] *Essai*, p.40. Voir, à propos de l' *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Jean-Claude Berchet,"Un voyage vers soi", *Poétique*, 14, 1983, p.91–108. Pierre Macherey, "L'*Essai sur les Révolutions* ou le laboratoire d'un style", *Europe*, 775, 1993, p.29–45. Philippe Antoine, *Les Récits de voyage de Chateaubriand. Contribuation à l'étude d'un genre*,Paris, Honoré Champion, 1997.

[19] *Essai*, p.37.

[20] *Ibid.*, p.442.

[21] Jean-Jacques Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris, 1790, t. II, p.3.

[22] *Essai*, p.184, note B.

[23] Fr. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, 3e éd., Paris, Gallimard, 2001.

[24] 关于年老的阿纳卡西斯，见Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p.118–127。

[25] Abbé Rollin, *Histoire ancienne*, Paris, 1731–1738, t. III, p.30.

[26] *Essai*, p.188.

[27] *Ibid.*, p.185.

[28] *Essai*, p.186.

[29] *Ibid.*, p.185 et 191.

[30] *Ibid.*, p.193（新版注释）。

[31] 虽然是西塞罗在《论演说家》（*De l'orateur*, 2, 9, 36）中提出了这个堪称经典的说法，但"历史导师"的概念可以追溯得更早，见Fr. Hartog, *L'Histoire, d'Homère à Augustin*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p.185–186。

[32] *Essai*, p.91.

[33] R. Koselleck, *Le futur passé*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p.37–62.

[34] *Ibid.*, p.317–322.

[35] *Essai*, p.51.

[36] *Odyssée*, 4, 388–393.

[37] *Essai*, p.51.

[38] *Ibid.*, p.82.

[39] *Ibid.*, p.220.

[40] *Ibid.*, p.341.

[41] *Essai*, p.432.

[42] *Ibid*.,p.15.

[43] *Ibid.*, p.310.

[44] *Ibid*.,p.266.

[45] Fr. Hartog,"La Révolution française et l'Antiquité", 载*L'Antiquité grecque au XIXe siècle. Un exemplum contesté?*,Ch. Avlami主编，Paris, L'Harmattan, 2000, p.7–46。

[46] *Essai*, p.266.

[47] *Ibid*.

[48] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éd. Sociales, 1963, p.13–15.

[49] 作者在这里将夏多布里昂对大革命时代的复古思潮的评论，与马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》开篇处的评论做了比照，读者可参阅马克思的这篇文章。——译者

注

[50] *Essai*, p.266.

[51] *Ibid.*, p.268 et 270.

[52] *Ibid.*, p.437 et 438.

[53] *Ibid.*, p.268.

[54] *Essai*, p.441："回想他们昔日的欢愉，借此唤起那些幸福的幻觉"，接下来的一章就是这么开始的。

[55] 这里的年代采用的应是罗马建城纪年。辛西纳图斯大约是在这个时候临危受命挽救共和国。——译者注

[56] *Voyage*, p.676 et 677.在他看来，当时与古代还有相似之处。

[57] *Voyage*, p.677.

[58] 见华盛顿给la Rouërie侯爵的信，后者曾为夏多布里昂写过一封推荐信。转引自Richard Switzer, *Voyage en Amérique*, 评注版，*op. cit.*, t. I, p.XXXVI。

[59] *Voyage*, p.682.

[60] *Ibid.*, p.752, 822, 812, 711, 850 et 824.

[61] *Ibid.*, p.830.

[62] Chateaubriand, *Atala*, in *Œuvres romanesques et voyages*, *op. cit.*, t. I, p.16.

[63] *Voyage*, p.703.

[64] *Ibid.*, p.684; *Essai*, p.442.

[65] *Essai*, p.446.

[66] *Voyage*, p.886.

[67] *Ibid.*

[68] *Essai*, p.37.

[69] *Ibid.*, p.42. Jean-Claude Bonnet,"Le nageur entre deux rives：la traversée comme expérience révolutionnaire", *Bulletin de la Société Chateaubriand*, 32, 1989, p.55–60.

[70] P. Macherey,"L'*Essai sur les Révolutions* ...", *op. cit.*, p.33.

[71] *Essai*, p.15.

[72] Chateaubriand, *Études ou discours historiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1831, t. III,p.1.

[73] *Voyage*, p.735. 但这不妨碍编辑和文本批评者证明，作品大部分是以读书笔记为基础创作的。

[74] *Voyage*, p.663.

[75] *Voyage*, p.853.

[76] Michel Butor,"Chateaubriand et l'ancienne Amérique", *Répertoire 2*, Paris, Éd. de Minuit, 1964, p.152–192.

[77] *Essai*, p.442："当我在加拿大的印第安各民族中旅行时，我就离开了欧洲的习惯，觉得自己第一次只身来到一个森林的海洋之中……"

[78] *Voyage*, p.685.

[79] *Voyage*, p.726.

[80] *Ibid.*, p.710.

[81] *Ibid.*, p.716.

[82] *Ibid.*, p.830.

[83] *Ibid.*, p.857.

[84] *Voyage*, p.749.

[85] *Ibid.*, p.857.

[86] *Ibid.*, p.862 et 863.

[87] 在《美洲游记》的前言中，夏多布里昂还介绍了一个已然非常"谢阁兰式的"塔希提人，她已经丢失了自己的舞蹈、歌曲和放荡风俗，而专心致志于印刷出版《圣经》。

[88] *Voyage*, p.867.

[89] *Ibid*.

[90] *Ibid*., p.865.

[91] *Voyage*, p.873.

[92] *Ibid*., p.874.

[93] Fr. Hartog,"La Révolution française et l'Antiquité", *op. cit*., p.30–35. Nicole Loraux et Pierre Vidal-Naquet,"La formation de l'Athènes bourgeoise", 后收入P. Vidal Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p.197–204。

[94] 这种看待自由问题的方式显然不同于夏多布里昂在其政治论著中展现出的路径。见Jean-Paul Clément：Chateaubriand, *Grands Écrits politiques*, Paris, Imprimerie nationale, 1993。

[95] Jean Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795—1830*,Paris, Armand Colin, 1972, p.369–380.

[96] *Essai*, préface, p.23.

[97] 但并不是一切都因此而确定了，因为还需要将这种进步的现代历史概念与基督教理念，甚至与教会的教义结合起来。用新近的发现来证实摩西的年表——这样的意愿之中便能看到这方面的迹象（*Essai*., p.57, 新版《论古今革命》注释）。

[98] Chateaubriand, *Mémoire d'Outre-Tombe*, *op. cit*., t. II, p.922，见下文，p.207–208。

[99] 吕西安·费弗尔在《十六世纪的无信仰问题：拉伯雷的宗教》（1942）的序言中说："问题在于准确地确定一系列应该采取的预防措施、应该遵守的规则，以避免各种罪过中最不可饶恕的罪过：时代错乱。"（Lucien Febvre,dans la prèface de *Le Problème de l'incroyance au XVI*^{e} *siècle. La religion de Rabelais*[1492], *Paris, Albin* Michel, 1968, p.15.）

[100] Agnès Verlet, *Les Vanités de Chateaubriand*, Genève, Librairie Droz, 2001. 尤其参阅第328–329页。作者指出，如何以虚无观念来阐释《墓畔回忆录》的写作。

[101] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, Avant-propos, *op. cit.*, t. I, p.2.

[102] Claude Reichler,"Raison et déraison des commencements", *op. cit.*, p.179.

[103] Chateaubriand, *Vie de Rancé*, in *Œuvres romanesques et voyages*, *op. cit*., t. I, p.989.

[104] Michel de Certeau, *Psychanalyse et histoire*, nouvelle éd., Paris, Gallimard, 2002, p.78.

[105] Chateaubriand, *Vie de Rancé*, *op. cit*., p.989.

[106] Chateaubriand, *Vie de Rancé*, *op. cit*., 见1826年版《全集》的总导言。

[107] Volney, *Les Ruines*, Genève, Slatkine Reprints, 1979. Jean Gaulmier, *L'Idéologue Volney, 1757-1820. Contribution à l'histoire de l'orientalisme français*, Genève,Slatkine Reprints, 1980.

[108] Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, J. Gaulmier批评版，Paris, La Haye, Mouton,1959, p.22. 可以指出，沃尔内参观过巴勒贝克（Baalbek，黎巴嫩东北部城镇。——译者注），但从没有造访过帕尔米拉。

[109] Id., *Les Ruines*, *op. cit*., p.9.

[110] Id., *Les Ruines*, *op. cit*., p.13.

[111] *Ibid.*, p.79.

[112] *Ibid.*, p.78.

[113] *Ibid.*, p.79.

[114] *Ibid.*, p.93 et 86.

[115] Volney, *Leçons d'histoire*, 作者的话，J. Gaulmier评介，Paris, Garnier, 1980, p.84。

[116] Id., *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*（1803）, in *Œuvres* 2, Paris, Fayard,1989, p.21.

[117] Chateaubriand, *Études historiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1842, t. I, p.1.

[118] *Ibid.*,p.2.

[119] 这是以夏多布里昂的同名小说中的主人公来指代他本人。——译者注

[120] Chateaubriand, *Études historiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1842, t. I, p.1.

[121] Chateaubriand, *Études historiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1842, t. I, p.2.

[122] *Ibid.*, p.12.

[123] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion,1981, François Furet的序言，p.41。该著第一卷发表于1835年，第二卷发表于1840年。

[124] Françoise Mélonio, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993, p.27.

[125] A. de Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis*, in *Œuvres complètes*, Paris,Gallimard, 1957, t. V, 致Molé伯爵的信，p.26。

[126] Chateaubriand, 1835年1月11日的信件（未刊），转引自Fr. Mélonio, *Tocqueville et les Français*, *op. cit.*, p.55。

[127] Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit*., I, p.61.

[128] *Ibid.*, I, p.65.

[129] Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit*., I, p.399.

[130] *Ibid.*, p.57.

[131] *Ibid.*, I, p.69.

[132] *Ibid.*, I, p.71.

[133] *Ibid.*, II, p.399.

[134] Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit*., I, p.62.

时间的秩序

II

我们刚刚提到的在半个多世纪里对废墟的三次沉思，以及在美洲的三次旅行，反映了三种时间经验。在我们看来，它们就是对时间秩序提出质疑的三个见证。沃尔内、夏多布里昂和托克维尔，每个人都以自己的方式理解到了这一点：长期以“历史导师”模式为载体的历史性的旧制度（l’ancien régime d’historicité），已经不可行了。要理解已发生事物，就要对过去和未来范畴进行另一种扭合，舍此人们的精神将步入“黑暗的深渊”。

最明显的立场转变发生在夏多布里昂身上，这并不让人奇怪。最初，他关于原始美洲的意象就是自然人的庇护所，这些人可能就像传说中的古代斯基泰人那样，但四分之一个世纪之后，他认为美洲是一片能在短期内创立现代自由的土地。美洲不再是厚古主义的保存地或乌托邦，而是铸造未来的熔炉。这些发现者眼中的新世界（Nouveau Monde）成了“新的世界”（monde nouveau），平等的世界，而旧世界（Ancien Monde）迈向平等的步伐要慢得多，也困难得多。“旧”这个词从此有了双重意味：当然还有16世纪的意思，而新的含义是没有美洲先进。大西洋两岸之间出现了一个经验与期待之间的鸿沟。因此，在托克维尔这里，横渡大西洋就是缩短这一鸿沟，他要去那里“寻找”经验以揭示期待，乃至在给行动定向的同时明确期待。请注意，某种意义上他还是信奉“历史导师”图式的，不过将它倒转了，因为从此之后，光明不是来自过去，而是来自未来。依靠这一工具，他才有可能阐发“新政治科学”。

让我们离开1789年和那时的大西洋，汇聚在两个世纪后的1989年的岸边，这是另一次重大的时间危机的河岸，这场危机就以1989年这个已成为象征的日期为中心向前后延展。虽然我们离这场危机的现场更近，因而更熟悉它，但要找出头绪却不一定那么轻松，因为太近了。素材很丰富，评论和研究也是如此。每个书店里都有一大批这类新的出版物。因此，我们此前运用远距离视角，而这两章则采用同时性视角，我们要找到一个尽可能确切，也尽可能具有阐释性的入口。当然，新的视角不能丢失远距离视角的经验所得。记忆和遗产是此刻的两个支配性词汇，是我们公共空间的主导性概念，我认为它们可以满足上述要求。

我们对这两个术语本身都将不做探讨，也不会铺陈它们各种各样的含义，但我们首先会从时间的视角对二者做一番考察。就记忆而言，《记忆之场》将是我们的入口。至于遗产，将有一个清理该概念的粗略视角指引我们去追问。它们处于什么样的时间秩序之中？是否反映并可能同样表达了对这一秩序的质疑？它们是何种时间危机的迹象？我们已

经看到，历史性的现代体制在1789年前后成形，它在今天还有效吗？可理解性还是并永远是来自未来，正如所有进步观念的设计者首先敢于设想，然后以日益强大的信心去坚持的那样吗？“新的事实”只会压倒“历史事实”。今天，记忆以及处于中心地位的遗产是如此显著的事实，一切都好似在围绕记忆与历史进行论辩，应该认为这是过去之范畴的某种“回归”，是对“历史导师”的古老模式的怀旧，还是此前尚未有过的当下之范畴已占主导地位？这正是当下（présentisme）主义的时刻。但遗产就必然是“怀古”（passéiste）的吗？在以下这种意义上，不是：对环境的遗产化的做法将重新被引入未来。

第四章
记忆，历史，当下

“法国应该重写它的年鉴，以便与精神的进步协调一致。”这句话再次借自夏多布里昂。他是在《历史研究》的序言中说这话的，这部书我们在上一章提到过。他以一个被历史超越了的历史学家自况：“我在写古代史时，现代史却在敲我的门。”[1]历史再一次如疾驰的奔马，快得非他能追上！他后来在《回忆录》中说，应该“把历史变成四轮敞篷马车”。1843年，德国历史理论家洛伦茨·冯·施坦因（Lorenz von Stein）以同样的方式评论道：“历史书写好像有点跟不上历史了。”[2]当然，夏多布里昂在说这话的时候仍然掌握着博弈的主动权，因为他将自己特有的时代错位变成了创作的动机和动力源。至于依据精神进步来重写年鉴，即完全与历史性的现代体制同步，这个任务是他完成不了的。实际上，致力于这一事业的是从奥古斯坦·梯叶里（Augustin Thierry）开始的新一代自由派史学家。

实际上，民族史在很长时期里是法国史学家们的伟大事业，而夏多布里昂的座右铭（motto）可以作为19到20世纪众多作者著述的题献词，至少对他们中间最大胆的人而言是这样：一直到拉维斯（Lavisse），甚至可以到皮埃尔·诺拉的《记忆之场》这一创举。显然，这并不是因为他们处境相同，而是说，1830年的夏多布里昂和20世纪80年代初的诺拉，都要从诊断当下出发并记录当下。正如夏多布里昂所言，要“在新的格局中”重建；就诺拉来说，首先应思考一下“重写”意味着什么：还能写一部法国史吗？如何重写？为什么重写？[3]

《记忆之场》的时间（1984—1993）发生在1989年的两边：项目的设想和启动在这之前，完成在这之后。在当时法国的六边形国土之内，人们在思考大革命的200周年纪念，在此之前，一些旧仇宿怨重又上演——人人都要在其中扮演某种角色——但与此同时，任何人都不曾想到，柏林墙倒塌了，这件事出其不意地吸引了全世界的关注。[4]不过，诺拉的事业是伴随着记忆浪潮而来的，后者自20世纪70年代中期以来已经席卷整个法国。《记忆之场》像地震仪一样记录这股浪潮，并像一面镜子那样反映它、反思它。

在记忆浪潮各种可能的迹象之中，只要提一下马塞尔·奥弗尔斯（Marcel Ophuls）的影片《悲伤和怜悯》（*Le Chagrin et la Pitié*）就够了，这部影片于1971年才得以发行。次年，罗伯特·帕克斯顿（Robert Paxton）的《维希法国：1940—1944》（*La France de Vichy, 1940—1944*）出版，该书对贝当政权进行了详尽的指控。1975年，皮埃尔–雅克兹·埃利亚（Pierre-Jakez Hélias）的《傲慢的马》（*Le Cheval d’orgueil*）出版，不过它的意义在于另一个方面：这是1914年生于“比古登（Bigouden）地方的一个布列塔尼人的记忆”，它重建了布列塔尼的民间文化。这本书的销量很快就达到百万册。1985年，克劳德·朗兹曼（Claude Lanzmann）的《浩劫》（*Shoah*）上映；1987年，皮埃尔·维达尔–纳凯（Pierre Vidal-Naquet）的《记忆杀手》（*Les Assassins de la mémoire*）出版，揭发和反驳了否认纳粹大屠杀的论点（négationnisme）；同年，亨利·鲁索（Henry Rousso）的《维希综合征，1944—198……》，（*Le Syndrome de Vichy，1944—198...*）问世。致力于维希政权研究的鲁索认为：“请法医的时候还没到，现在是请医生甚至请心理分析师诊断的时候。”此外还有很多类似的作品，而在2000年是保罗·利科为千年而撰写的，也是他的最后一本著作《记忆、历史、遗忘》。在更为可感、更为明显的层面上，城市历史中心的翻新或博物馆化、层出不穷的生态博物馆、社会博物馆、遗产（Patrimoine）地位的上升等等，都是记忆浪潮的明证。[5]

不过，如果回到我们最初的简略提问法，从夏多布里昂到皮埃尔·诺拉，与时间关系的差异就会一下子映入眼帘。精神“进步”所期盼的“新格局”，实际上来源于将时间视为完善与进步的观念，这就是在美洲发现的作为风俗之女的自由的新时间，是将改写过的《论古今革命》作为其进展的见证者的时间。但是，夏多布里昂也知道，将新世界作为“校正的标尺以衡量旧世界”的自由派历史学家，其工作的方式与他自己的作家使命正好相反，他的写作始终是在二者之间游动。[6]诺拉在着手后来的《记忆之场》的事业时，不仅没有祈求任何的进步主义时间，而且还从未走出当下的圈子。相反，他指出：“在我看来，我们民族记忆的快速消失，这呼唤人们对民族记忆选择性地凝结的那些场所做一个盘点。”[7]这是在死亡被宣布之前的盘点。

费尔南·布罗代尔还曾雄心勃勃地孤身投入长篇法国史的撰写，简言之就是米什莱式的法国史，不过他动手可比后者晚多了（米什莱为撰写法国史耗费了40年的时光），最后没有将“法兰西的特性”的探索进行到底。在这部书中，独特性和持久性交融在了一起。[8]该著在任何意义上都不涉及记忆，而是一部从长时段的最幽深之处撰写的历史，这种深

层好比“几乎静止的辽阔水面”，它会不知不觉但不可抗拒地“牵动着一切”。[9]虽然《记忆之场》是个特别宏大的集体事业，但它同样有个主持人，通过在各卷著作中的介入，他差不多是在“演奏”法国史：这是他自己的曲子。

正如我已经宣布过的，我们问题的线索是时间的秩序问题，而首先被理解为一项思想工程的《记忆之场》就是证明材料。它在突出记忆的时候，是如何将过去、现在和未来扭合在一起的？因为，该著显然不是以重新导入历史性的现代体制为开端的。除了《记忆之场》本身和它的方法，对我们而言，该著作还是一个探照灯，可以窥见民族史体裁在其历史进程中所动用的各种时间性。但我们首先还是往回退几步，使用一下远距离视角的另一种模式。

现代体制的危机

作为一种假设，我们能否把历史性的现代体制界定在1789年和1989年这两个标志性的日期之间？应该更进一步，宣称它们标志着这段伟大历史的入场和退场吗？或者，它们至少标志着时间秩序的两个节点、两个断层吗？[10]从这一观点来看，2001年9月11日并没有对这个图式提出强有力的质疑，除非美国行政当局将2001年9月11日视为世界历史的零点：一个新的、唯一的当下，即反恐战争的当下。总之，“9·11”把当代事件的逻辑推向了极端：这样的事件还在发生时就呈现出来给人看，它被即刻历史化了，它自己就是自己独有的纪念：因为一切都在摄像机的镜头之下。[11]从这个意义上说，它完全是当下主义的（présentiste）。

在法国大革命的参与者以及几乎立刻就要解释它的人们那里，这场革命尤其可以被解读为两种历史性体制之间的冲突。人们一边召唤过去，频频援引罗马和普鲁塔克，一边又高声宣告没有任何榜样，没有任何东西需要去模仿。拿破仑的轨迹也可从这个角度来理解。拿破仑依托的是新的时间秩序，他总是想走在自己的前头——夏多布里昂说，“他走得太快了，在经过的地方都没有时间喘口气”——不过，拿破仑又痴迷于普鲁塔克笔下的英雄们，当他给自己弄出一个假托的世系时，正如瓦莱里所说的那样，就是倒退着走向未来。[12]他也是在两种历史性体制之间编织自己的悲剧英雄命运的。

我们已经看到，现代体制的特征是科泽勒克的经典分析中强调的，就是从德语中的复数历史（die Geschichten）向单数历史（die Geschichte：l’Histoire）的过渡。“复数历史之外，有单数的大写历

史”（Par-delà les histoires, il y a l’Histoire），这是历史本身（Histoire en soi），按德罗伊森（Droysen）的说法，它应成为“关于它自身的认识”。[13]特别重要的是，它从此被理解为一个进程，与之而来的是这样一种观念：各种事件不仅仅是在时间“之中”（dans）发生的，还是“通过”（à travers）时间发生的：时间成为参与者（acteur），如果不是行动者（Acteur）的话。历史的教训于是被预见的需求取代，因为过去不再照亮未来。历史学家不再去制作典范，而是要寻找唯一性。在“历史导师”中，典范以其应被模仿的榜样形象连接着过去和未来。杰出人物在我身后，但也在我面前，或在我前面。

随着现代体制的到来，典范之类的东西消失了，给不会重复的事物让位。过去，从原则上，或者从地位上说——这是一回事——已经被超越了（Le passé est dépassé）。未来总有一天，在条件满足的时候，历史学家们将确立一种法则，就像自然科学中已经产生的那种法则一样。或者，借用19世纪末历史科学特有的说法，这一大综合的光辉日子终将到来，不过目前历史学家应该像勤劳的工匠一样，埋头枯燥的日常分析工作。这个日子还早得很。但不管怎样，未来，或者说未来的视角，已经占据了支配地位：“历史本质上成了未来对当代人的催促。”

我还要对这个借自于连·格拉克（Julien Gracq）的说法做一点补充：这种催促扩展到了过去，并强加给历史学家，而在19世纪的时候，历史学家组织他们的学科，并将其理解为关于过去的科学。未来照亮了过去的历史，是赋予过去意义的视角和终点目标（telos），它披上了科学的外衣，依次呈现出民族、人民、共和国、社会或无产阶级的面目。如果说还存在某种历史教训，这种教训也应来自未来，而不再来自过去。教训在于有待促使其出现的未来之中，这是与过去的断裂，至少要与过去不同，而“历史导师”则基于这样的观念：未来如果不是原封不动地重复过去，至少也绝不超越它。因为，人是在同一个圆圈内运动（尽管夏多布里昂大胆地提出了多个同心圆的意象），受同一个天意或同样的法则的支配，而且，在所有情形下，人都具有同样的人性。

为什么要假定1789年和1989年是两个节点？这当然不是为了阻止反思，然后一而再、再而三地反复谈论各种终结，尤其是历史的终结（民主制度从此不再受到挑战）；相反，这是为了从明显摆在眼前的当下中脱身而出，以便激发再次进行探索。因此，从一个宽广的视角，或从与时间关系的长时段历史来阅读《记忆之场》，对它的探讨就是立足于这一节点（不能简化为1989年11月9日柏林墙倒塌的日子）进行工作的方式；而当我们试图指出它的某种路径或历史时，它也成为使这个节点产生效力的方式。这些节点，我们依然采用汉娜·阿伦特的诊断，将其称

为时间中的裂口，即一些间隔（intervalles），它们完全取决于已不存在和尚未存在的事物。[14]之所以是裂口，是因为这是一个停顿的时间（temps d’arrêt），时间在此刻迷失了方向。我们还记得，夏多布里昂在其《回忆录》的结论中指出，1840年左右的世界处于两种不可能之间：过去的不可能，未来的不可能。[15]我们在结尾之时将回到他的论点上。

前述关于两个节点的假设绝不意味着，在1989年之前，历史性的现代体制就没有受到过质疑，时间的秩序就没有其他的危机。完全相反。我们在导言中就已提到过这些危机。[16]另外，一种历史性体制绝不是个形而上学上的实体，不是从天而降并具有普遍效力。它只是对某种占支配地位的时间秩序的表达。它由各种时间性体制编织而成，说到底是一种反映和组织各种时间经验的方式（或过去、现在、未来之间的各种扭合方式），赋予这些时间经验以意义的方式。但不管怎样，为了理解和表达这些经验，对三种时间的奥古斯丁式的现象学描述始终是个基本的参照点。历史性体制共有多少种？我不知道。至少，波利尼西亚的英雄体制的例子表明，这种盘点是开放的，我们不能在欧洲历史的自我观照中故步自封。一种历史性体制刚一开始建立就会受到质疑，它甚至永远也不会完全建立起来（除非是在美丽新世界中），它稳定下来是很缓慢的，为时很长。

古代“历史导师”的伟大模式就是这种情况（不过，不应夸大其千篇一律或者包罗万象的性质）。[17]当轮到教会和中世纪教士着手历史书写时，他们接过了这个模式。基督教的体制和“历史导师”在更深的层次上结合在一起：双方的目光都朝向过去，朝向“已然”，虽然古代人的“已然”完全不是基督徒的“已然”（因为后者对“尚未”的视阈是开放的）。但不能据此认为，历史性的旧制度在其漫长的历史中没有经受多次质疑。例如在16世纪后半期的法国。在众多可能的证据当中，可以举出蒙田在1580年出版的《随笔集》（*Essais*），在该著作中，古代的“典范”（exemplum）已经在一个处于永恒运动的世界中动摇了。当典范转换为“个别”（singularité）后，它也就被消解了。[18]蒙田一开始想成为新普鲁塔克，但最后他写出了《随笔集》。“我描绘的是我自己，”他在《致读者》中这样说。同样，一个世纪后，古今之争（Querelle des Anciens et des Modernes，1687）的爆发也标志着剧烈的时间危机的时刻。即使现代人如佩罗论证的那样，胜过了古代人，即使几乎所有领域都发生了进步和完善，但这时的时间还没有向一种作为光明来源的未来开放。路易十四时代几乎已经达到了完美境界。[19]人们的想法怎敢超越这位绝对君主？

从一种体制转向另一种体制，并非没有一些叠加时期。叠加会产生相互干扰，这种干扰经常是悲剧性的。大革命就是这样一个时刻。曾作为我们向导的夏多布里昂，身处沃尔内和托克维尔之间，他总是对两种体制之间的状况进行观察和评论，他自己就陷于这两者之间，并被两者塑造。若从这一观点出发，人们大概也能进一步理解拿破仑的命运。

当下主义的兴起

20世纪终于将未来主义和当下主义联结在了一起。虽然它一开始是未来主义多于当下主义，但它终结时却是当下主义多于未来主义。未来主义一度带来了热情和盲目，甚至是最坏的那种盲目，这一点人人都知道。此处的未来主义应理解为未来的视角占据支配地位。这就是时间秩序的强制性意义所在：一种从不停止加速或总表现为加速的秩序。这时历史以未来的名义展开，历史的书写也应该同样如此。未来主义运动将这个立场推向了极端。1909年，马里内蒂（Marinetti）仿照《共产党宣言》发表《未来主义宣言》，它意在成为一份与旧秩序决裂的轰动性文献。《宣言》称，“世界的光辉因一种新的美感而愈加璀璨，这就是速度的美感”，因此应该把意大利从“教授、考古学家、向导和好古癖等溃疡”当中解救出来。出现这种激烈的抗议的地方，正是欧洲创造其遗产观念的中心地带：这一点很有象征意义。[20]一台“轰鸣的”汽车比“萨摩色雷斯的胜利女神”[21]更为美丽，这个说法就是这一激进抗议的最有力的表达。“我们正处在几个世纪的海岬悬崖边，”马里内蒂补充道，“向后看还有什么用……”一年后，《未来主义画家宣言》带着同样激进的口吻：“同志们！我们向你们宣布，科学的光辉进步已经给人类带来如此深刻的变化，以至我们与过去驯服的奴隶之间已经出现鸿沟，今天的自由人对灿烂夺目的未来满怀信心……但意大利要重生，他的精神上的复兴将与其政治复兴（Risorgimento）遥相呼应。”[22]这些艺术上的先锋派体验着这种冲动，努力追寻着未来的光辉灿烂。

不过，《未来主义宣言》也表明，从未来主义向当下主义过渡是如何成为可能的，或者说，未来主义也是（已然是）一种当下主义。当马里内蒂宣称：“时间和空间昨天已经死亡。我们‘已经’生活在绝对（l’Absolu）之中，因为我们‘已经’创立了永恒的、无所不在的速度”，当下被“未来化”，或者说，已经只有当下了。因为速度，当下已成为永恒，马里内蒂驾驶着自己的赛车，自认为是上帝的替代者。

第一次世界大战的灾难和随后的危机，以及第二次世界大战的战

祸，动摇乃至否定了未来主义，不过，一系列的因素（通常体现在标语中）最终促成了对进步的再度礼赞，历史性的现代体制不仅继续有效，还成了唯一的时间地平线。即便未来主义失去了诗性的一面，而必须与核威胁相协调并努力回应这些威胁。就这样，在欧洲，大行其道的是重建和现代化的律令，以及与之相伴随的计划化，而在世界舞台上，在冷战和日益加速的军备竞赛的背景下，经济竞争的强烈需求无可阻挡。因此有了各种说法：社会主义者的"绚丽的未来"，德国人的"奇迹"，法国人的"光荣的三十年"（来自让·弗拉斯蒂埃 [Jean Fourastié] 的一部著作的标题）。[23]然而，渐渐地，未来开始向当下退让，当下占据的位置越来越大，直到不久前占据了整个空间。这时人们进入了一个当下视角优先的时代，这就是当下主义的立场。

这个当下看起来十分自信且专横，但它的出现并非一朝一夕（20世纪最后三十年），也不是一种彻头彻尾的新事物。某种意义上说，所有群体，所有社会，无论是昨天还是今天的，都只能以其当下为皈依。然后可能有各种策略，导致对当下的重视或贬低，其程度总是依据具体形势而变化。人们可以藏身当下，或者竭力地尽快走出当下。正如语言学家埃米尔·本维尼斯特（Émile Benveniste）指出的，当下（Praesens）从词源上说是"在我面前的某物"的意思，因此，根据拉丁语介词prae，它有"即刻、紧迫"和"无延期"之意。[24]当下是即刻到来的：就像赛跑运动员冲刺时前倾的身体。

古代哲学，如伊壁鸠鲁主义和斯多噶主义的智者在使用当下时，都发展出一种当下理论，根据该理论，我所能把握的只有当下。贺拉斯写道："你要相信，每个新的一天对你都将是最后一天。这样你就会满怀感激地接纳每个意想不到的时刻。"[25]马可·奥勒留（Marc-Aurèle）说："如果你将过去你的所有言行，将未来困扰你的一切，将所有不在你自由掌控范围内的一切都同自己分离，即同你自己的思想分离……如果你（同自己的）未来和过去分离，如果你只专注于正在经历的生活，就是说，只专注于当下，你就能平静、安宁、心怀善意地度过余生，直到死去。"[26]歌德也曾受这种当下主义的启发：他笔下的浮士德在碰到海伦后，于头晕目眩之中说了这番话："精神既不向前看也不向后看。唯有当下是我们的幸福所在。"[27]

不过，随着启示宗教的出现，当下既被贬低（因为世上发生的事情都毫无真正的重要性），也被延展（某种意义上只有当下）和增值为弥赛亚，因为它期待着末世的降临（eschaton）：弥赛亚每时每刻都可能到来。因此，罗森茨威格区分了两种今天："一种仅仅是作为通往明天的跳板的今天"，"另一种是通往永恒的跳板的今天"。[28]对于基督徒而

言，虽然除了天父谁也不知道末日何时到来，但至少有一点可以肯定，基督在人间的经历所打开的时间就是当下，而直到基督再临之时的历史，已是、正是，也将是拯救的历史。因此，帕斯卡尔（Pascal）在回想当下的末世论维度以回溯福音的源头时，曾这样呼告："当下绝不是我们的目的：过去和当下都只是我们的手段；只有未来才是我们的目的。因此我们永远不是生活着，但我们期待着生活；我们总是想幸福，但我们注定永远得不到幸福。"[29]这就出现了当下主义的两大历史形态：宗教的形态和古代哲学的形态，当然二者之间有过渡，如在蒙田和帕斯卡尔那里。

某些显然受活力论思潮启发的现代当下主义表述，倾向于贬低过去。当下以生活与艺术的名义贬低过去。在1905年到1925年之间的先锋派艺术家这里，埃里克·米肖（Éric Michaud）让人注意到他们在宣言标题中给予当下的位置，这些宣言，我称之为当下主义的请愿（revendications présentistes）。前面刚刚提过的马里内蒂当下主义的未来主义，我们可以称之为同时主义（Simultanéisme）、眼前主义（Praesentismus）、现在主义（Nunisme，来自希腊语中"现在" [nun]一词）、现时主义（Presentismus）、即刻主义（Instantanéisme）。[30]文学是不甘寂寞的，首先因为它在这些宣言中已经参与其间了。只要想想阿波利奈尔（Apollinaire）所占的位置就够了。我们还可以向前追溯一点，回想一下尼采的《不合时宜的思考》（*Les Considérations intempestives*，1874）所起的启发作用。纪德的《背德者》（*L'Immoraliste*，1902）就是个很好的例子。主人公米歇尔在差点丧命之后发现，他的学术研究从此失去了吸引力："我发现，这里面有某种东西至少改变了我的兴味，如果不是完全磨灭了它的话；这就是对当下的意识。"[31]易卜生的《海达·高布乐》（*Hedda Gabler*）也有类似的情形；进一步说，在20世纪20年代，正如前文提到的，保罗·瓦莱里已经在反思历史，或者毋宁说是在反抗着历史思考了。[32]

因此，如果职业历史学想要回应或避免"历史的破产"（1914年的大战让其变得昭然若揭），那它一开始就应该证明，过去不是死亡的同义词，过去不会窒息生活。历史应该提出过去与现在之间的关系模式，以便过去不妄图教导当下，但又不因此被视为根本上的虚无。尽管"历史导师"的古老模式早已在一个世纪之前就不灵了。马克·布洛赫和吕西安·费弗尔的早期《年鉴》，关心当下必不可少，这种立场也因为当时的思想氛围而获得了意义。[33]稍后，他们把历史学家的工作置于双重运动的影响下：从过去走向当下，从当下走向过去。历史学的正当性正在于此，历史的解释学资源也来自这里。

萨特1938年发表的《恶心》（*Nausée*）同样可以看成一篇当下主义的文献。叙述者罗康坦（Roquentin）撰写了一部历史书。实际上，他写的是罗勒旁（Rollebon）侯爵（与塔列朗很像）的传记。但有一天，他一下子觉得写不下去了，因为一种明显可感的东西突然向他袭来：只有“当下，除了当下一无所有”。当下就是“存在，一切不是当下的就不存在。过去不存在。根本不存在。无论在事物本身还是在我思想里，都不存在”。结论是：“罗勒旁侯爵刚刚死了第二次。”他是“我的合作者：他需要我才能存在，我需要他才不会感受到自己的存在”。“我存在。”同样，“事物完全就是它呈现出来的样子”，同样，“事物背后……一无所有”，过去什么都不是。[34]

但是未来，更确切地说未来的视角，已经没有了。1945年，萨特还在《现代》（*Temps modernes*）杂志首期的署名社论中坚持认为：“我们为我们的同时代人写作，我们不想以未来的眼光看待我们的世界，那将最确定无疑地毁灭这个世界，我们的眼光是血肉之人的眼光，是真正的必死之人的眼光。我们并不期望靠上诉来赢得我们的批判工作，我们只想做一种身后的名誉恢复工作：批判工作的得失就在这里，在我们此生的生活。”[35]存在主义认为拯救仅仅在于毫无保留地投入行动。《词语》（*Mots*）的作者后来回顾说：“作为战士，我曾想要以著作来实现自我救赎。”[36]“从前永生所扮演的角色”从此转移给了革命，革命“拯救那些干革命的人”，马尔罗（Malraux）这样说。[37]存在主义是一种当下主义。

虽然对进步的批判并不自动意味着当下地位的上升，但它在迈向未来这一必然有正面意义的进程中注入了怀疑思想。当然，这一主题并不新颖，但这里可以指出，在20世纪50年代中期，克洛德·列维–斯特劳斯在其立刻引起轰动的《忧郁的热带》中，再次激活了这一主题并使其发生了位移。在非殖民化的背景中，他提出了善良的野蛮人的新版本。夏多布里昂在新世界的森林中的夜晚并不是很遥远！他对卢梭的热情辩护、对现代社会狭隘的进步观念的批判，最后以对这样一个世界的冥思煞尾：这个世界“开始时没有人，终结时没有人，因为它所做的一切，仅仅是把一个强有力的有机物质推向一个越来越明显的惰性状态，这种状态有一天将确定下来”。因此人类学（anthropologie）最终毋宁被说成是“熵学（entropologie），这个名词指的是研究衰变进程中的最鲜明表现的科学”[38]。的确，由于采用这一热社会最终走向冷却的视角，我们就有了一种非常辽远的眼光：仿佛是来自各种星球的眼光。

在一个剧烈的时间危机的时刻，即旧的时间秩序崩塌而新的秩序仍在寻求自我表达的时刻，夏多布里昂曾简单地论述过野蛮人的乌托邦：

一个时间之外的所在。我们已经看到，列维–斯特劳斯在20世纪50年代曾拷问以确定无疑的进步秩序为基础的现代历史性体制。他认为，历史只有偶尔是累积性的，而且，只有对那些与我们的经历相仿的事物，我们才理解为累积性的。社会构成和普遍历史仍然在等待着它们的爱因斯坦。[39]在20世纪60年代，野蛮人风靡一时。人们热衷于对“野性的思维”作各种狂野的运用，还开始进行“神话思维”；人们高度评价野蛮人，批判文明人和国家，也有从野蛮人那里的回归或逃脱，[40]然后“回归”乡土。

“忘记未来”的标语很可能是“60年代人”对极端局限于当下之进程的一大贡献。革命的、进步主义的、未来主义的、怀古的、回溯性的（如革命中的街垒和抵抗运动）乌托邦——真是够多的——它们从此都在一个很少超出当下这一圆圈的视阈中运转：“铺路砖下就是沙滩”，“一切，一切都要即刻实现”！1968年5月的巴黎，墙上的标语这样宣告。稍后墙上又写上了“没有未来”，就是说还有一个革命的当下。在20世纪70年代，幻灭或幻觉的终结、革命理念的风化纷至沓来，由于1974年的经济危机，失业率无法遏制地攀升，福利国家（Etat-providence）陷入困境，这种国家本来是围绕团结构建起来的，它基于这样一种理念：明天会比今天更好；面对这些危机，回应措施多少有点绝望或犬儒主义味道，它们总是着眼于当下，仅仅是当下。舍此别无其他。但这不再是严格意义上的伊壁鸠鲁主义的或斯多噶主义，亦非弥赛亚主义的当下。

越来越膨胀和肥大的当下日益侵入人们的视阈之中，显然，在这个过程中，消费社会不断加速的扩展和越来越大的需求扮演了驱动者的角色，消费社会中日益加速的技术革新和利润追逐越来越频繁地将人与物打上过时的烙印。生产效率、可塑性、流动性成为新管理人员的核心术语。[41]如果说时间很早就是一种商品，当下的消费更是看重瞬时性。媒体的惊人发展伴随着这场运动，从其本来意义而言，这场运动就是媒体存在的理由，后者当然按同一种方式行事。在越来越快速的直播竞赛中，媒体总是越来越迅速地生产、消费和再生着词语和意象，压缩着时间：一分半钟的话题可以涵盖30年的历史。[42]旅游也是一个强大的当下主义的工具：眨眼之间，彩印照片已让世界尽收于手掌之中。

这个时代同时也是欧洲各社会进入大规模失业的时代。对于失业者，时间就是日复一日，他们没有可行的规划，这是一种没有未来的时间。皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）称他们是“没有未来的人们”。对于这些人，“时间好像消失了”，因为“当下，以及其暗含的未来和过去的兴趣、期待、要求、希望和投入，其大部分都以带薪的工作为依托——如果不是以其为根本的话”。[43]失业对当下的封闭和当下主义起了

很大的推动作用，但这一次，当下主义是沉重和令人绝望的。

未来主义沉入视阈之下，当下主义取而代之。[44]当下已经成为视阈。它没有过去，没有未来，日复一日地繁殖着过去和未来，它每一天都需要这种过去和未来，增加其即刻的价值。并不缺少关于这种态度的迹象。比如，死亡越来越消失不见了。诗人T. S.艾略特（T. S.Eliot）已经见证了当下的扩张主义。他说："在我们的时代……出现了一种新型的地方主义（provincialisme），它应该有个新的名字。这不是空间的地方主义，而是时间的；对它而言……世界只是活人的产业，死人完全没份。"[45]死者不再有自己的位子，甚至连什么位子也没有了。历史学家菲利普·阿里耶斯（Philippe Ariès）提请我们注意这一现象："城市里发生的一切都好像不再有人死亡。"[46]拒绝衰老（如加州慢跑 [jogger] 的模式已蔚然成风）是另一个迹象，与之伴随的是对"青春"价值的重视，而西方社会本身已开始衰老了。最近，由于"信息高速公路"的发展和所谓"实时"时间的广泛流行，各种取消时间的技术让人应接不暇。每个人都能轻松地制订日常行为安排，这些安排本身便体现了时间的强迫症：总是要更多更好地掌控时间，或者干脆要取消时间。甚至发展到了实时时间之战的程度。一个自重的人应该没那个时间，甚至根本就没时间（ni le ni même du temps），这不是理所当然的吗！[47]这样的人过度劳累了，他长期缺乏时间。[48]这些行为反映出一种相当普遍的当下经验，并构成当下的一个组成要素，进而描绘出一种当下的时间性体制。

当下的断层

当下的媒体经济不断生产和消费着事件，广播之后又有电视。但这里有一个独特之处：当下甚至在其形成的时刻就渴望将自己视为历史的，视为已经过去的。可以说它转向自己，以便在当它完全消失时，在别人注视它之前抢先一步，就好像它曾想"预见"过去，甚至在完全作为当下降临之前就成为过去；但这种注视是它自己的，是面向当下的。这种将未来转变成提前的未来的倾向甚至走到了可笑的境地。1994年5月10日，记者们采访了当时仍是总统的密特朗（Mitterrand）。别样的时代，但风气并无二致！这正是在其任期结束之前的一年。整个采访好像就是让一年之后的密特朗发表谈话，仿佛他已经离任，甚至已经去世和下葬了（何必那么斤斤计较呢？），因为他被请求谈一下自己选择的墓志铭！要想确信是消息的第一个报道者，真的没有比提前宣布还没发生的事情更好的方法了。这是对康德提出的富有挑衅性的古老问题的媒体化和传媒性的回答："历史是如何先验地可能的？回答：当发出预言的

人实现或自己组织预先宣告的事件时。”[49]当然，这里指的只是传媒的“先验”历史，不过我们也能看出一种以预言效应为名的政治形态。实际上，在密特朗的整个总统任期内，从其就职时访问先贤祠，到最后的双重葬礼，还有中间的布斯凯（Bousquet）事件，都身陷时间危机中。不管他是想逃避还是想利用这一危机，都不能造成多大的转变。在他刚刚上任的时候，左翼仍抱有未来主义信念，但几乎立刻就碰上了记忆和遗产浪潮，以及当下主义的束缚。

相应地，我们的当下不只是急着去预估，如果不是预言的话。当下全是一刻不停地忙着提供咨询的专家。历史学家不止一次地被召请担任记忆的“专家”（expert），从而处于证据的循环中。[50]这个当下自信能在民意测验中找到秘诀：它总在利用和滥用这种对未来的投射，但同时并不离开当下。今天给出的回答是一种即刻的意象，它被挪到六个月或三周之后，并不知不觉地渐渐成为六个月或三周后的实际意象。今天你们对某件事投票，其实是对这件事将来的意象进行投票，所以你们之前也已经投过票了。时间的延绵只有通过追踪民意调查曲线的序列才能被再度引入，但这已经是评论者的工作了，这就是专家的功用。不过，民调会愚弄人，未来会超出事前的预估！于是人们又想置身于“先验的”历史形式中——或者说否认时间，二者是一回事。20世纪80年代中期，密特朗提出了一个口号：“给时间一点时间！”这句口号获得了一种反向（a contrario）的成功，原因就在这里。他自己也在从长时间中寻找法兰西的特性，而当时他已经身患癌症，只能活一天是一天：生活在病痛的当下中，不过是秘密地。

在20世纪70年代中期左右，当下之中出现了另一个断层。它开始表现得很关注保存（如纪念碑、物品、生活方式、景观、动物物种），并十分关心环境保护。生活在故土（vivre au pays）和生态中，这两个仅仅具有抗议性的主题成了大有前途的动员主题。在城市政策中，保护和恢复不知不觉地取代了现代化的律令，而此前这个律令显著刺目的突出地位不曾受到质疑。好像人们有意要保存、要实际上重建已经消逝或正在一去不复返的过去似的。[51]不安的当下同样在追寻根源和身份，关心记忆和谱系。

除了回归乡土，新的公众开始频繁造访档案馆，后者必须接待他们。各省议会资助省档案馆应对这种局面，很多中等城市也提供档案服务，因为这时超过一半的读者已成为研究谱系学的普通人。这个时期也适逢档案的激增。1945年以来，档案数量增长了5倍，如果将它们展开，其直线距离超过3000公里。[52]伴随这一运动的是1979年的《档案法》（大革命以来的首部）给档案下了一个非常宽泛的定义：“档案是

所有自然人或法人、所有公共或私人机构或组织在其活动中产生或接受的文件，不论其日期，不论其形式和物质载体。”一切都被竭力档案化，档案“构成民族的记忆，是民族历史遗产的主要组成部分”。关键的术语已经出现了：记忆、遗产、历史、民族。它们表明，遗产的年代（années-patrimoine）真的到来了。不过，档案管理员们可能有这样一种感觉——可能相当在理——他们已成为这个年代的弃儿，而博物馆和图书馆则从公共当局接收了越来越多的拨款。这是档案危机的一个方面。

既然档案被称作民族的记忆、历史和遗产，它就不可避免地受到当下的影响。这里就出现了危机中最显而易见、最受争议的另一个要素：保密期（太长）和特许（限制太严）。[53]就好像档案问题已归结为单纯的当代档案（关于“二战”期间与德国合作者以及稍后阿尔及利亚战争期间的档案）。人们出具报告，承诺制定新的法律——不过该法律最终并没有问世——人们为当时还无处可寻的“档案城”而活动，但人们有权得到两份总理通报。1997年10月3日的通报（就在帕蓬［Papon］案开庭几天之前，法国教会发表忏悔声明后不久）放松了查阅1940—1945年之间相关档案的规定。通报称，“永久保存我国在1940—1945年之间发生的事件的记忆是共和国的一项义务”，并敦促进一步放宽特许限制，使其不与“要求特许的个人身份或个人动机”挂钩。总之，它反映了行政当局的记忆责任。第二份通报于1999年5月5日发布，通报称：“为了公开透明，为尊重受难者及其家庭，政府决定向对1961年10月17日民族解放阵线（FLN）组织的示威的历史研究提供方便。”[54]

有关这次示威中的遇难者问题，前巴黎警察局局长莫里斯·帕蓬曾起诉让–吕克·埃诺迪（Jean-Luc Einaudi）诽谤，当他输掉官司后，立刻又因为这第二份通报成为新闻人物。从帕蓬案前前后后整体来看，它很好地阐释了对时间的态度变化。直到1998年，这位原吉伦特省秘书长才因反人类罪在波尔多被判刑，此时已是罪行发生37年之后，而这场诉讼则持续了95天。[55]在他之前，原里昂保安队（milice）[56]头目保罗·杜维耶（Paul Touvier）案于1994年宣判。此人曾于1972年被蓬皮杜（Pompidou）总统特赦，后者当时想给那个法国人“并不互爱”的时代“盖上面纱”；但22年后，他因反人类罪而被判刑。案子涉及的还是同一个杜维耶。但时间在这里发生了逆向流动。时间没有产生遗忘，它重新激活了记忆，重构并确立了回忆。由于反人类罪确立了此前闻所未闻的时间性，时间没有“过去”：罪犯始终与其罪行处在同一时间。[57]

巴黎的市政规划提供了另一个面向，它如此显而易见，以至让人视而不见，我们从中能理解时间秩序或质疑时间秩序的效应。我们可回想

这些奢华戏剧或市政规划—政治芭蕾剧的几个时刻。开始时仍处于未来主义影响下，与历史性的现代体制一致。这里我们首先看到了乔治·蓬皮杜，他致力于现代化，担任总统期间曾试图“让巴黎适应汽车”，加速巴黎市发展，并通过建设一座巨大的现代艺术博物馆再造首都的国际声望。在前后20年的时间里，对中央市场区（Les Halles）的整治成了这场变迁的鲜明范例。1959年，政府决定将中央市场迁往朗日（Rungis）。在随后的六年中，巴黎市政府启动了一系列建筑计划，于是塔楼四处拔地而起：“塔楼、塔楼，还是塔楼。”[58]现代主义和收益就是唯一的口号。

尽管有1968年5月前后的抗议浪潮，巴尔达尔（Baltard）旧楼群还是于1971年被夷平：不只是被拆除和搬迁，而是彻底被砸烂了。于是留下了“中央市场大窟窿”，这个一度著名的大窟窿，直到1980年才最终被补上，其间并非没有横生枝节，当时的巴黎市长雅克·希拉克（Jacques Chirac）在这里大展自己城市设计师的才能。毫无疑问，就差几年，中央市场本会被视为19世纪的一份特别“遗产”而得以拯救。这次拆除甚至标志着形势的逆转：到此时，现代（和现代化的）体制不再理所当然。因为不久之后，本来打算拆除的奥赛车站反而保存了下来，新总统瓦莱里·吉斯卡尔·德斯坦（Valéry Giscard d’Estaing）的文化部长米歇尔·居伊（Michel Guy）开始关注当代遗产，即19到20世纪的遗产。

至于博物馆，我们应该记得，最终被命名为乔治·蓬皮杜中心的，最初应是一个“试验”博物馆。何种意义上的试验博物馆？准确地说，就是“一座目标不在于保存艺术品，而在于展示当代创作中自由表达的所有面向的博物馆”。[59]这座玻璃建筑的空间是多用途的，其结构颇具流动性，从而将严格的功能主义建筑艺术与游戏性和瞬时性结合在了一起。与其说它要展示现代艺术，不如说是呈现当代艺术，或者进一步说，是为了展示正在形成的艺术。它的规划说明书就这样将未来主义（内在于整个博物馆计划之中）与强烈的当下主义元素组合了起来。人们想展示艺术的当下性，并将正在进行的当代创作展现在人们眼前，而同时拒绝博物馆化。然而，在一系列的重新布展和翻修之后，实验性的部分被压缩了，保存的功能压倒了实验室的功能。博物馆占用的空间加大，而创作展示的空间缩小了。[60]仿佛是当下承认自己在进行自我怀疑，它从一种游戏性的、孤芳自赏的当下主义姿态转向了另一种远不那么自信的姿态。

不过，博物馆和遗产的全面胜利，是随弗朗索瓦·密特朗时代一起到来的。1993年底，他为大卢浮宫博物馆及其玻璃金字塔（以及小金字塔和喷水头）主持落成典礼，穿过这座带有后现代意味的建筑，人们可

以下去凝视40个世纪的历史！随着财政部的搬迁，大卢浮宫失去了其最后一个国家机构的功能，终于变成一个庞大的博物馆空间：法国最大的博物馆（这都做不到的话历代君主们可不答应）和首屈一指的世界遗产（以及地下的商业长廊）。

因此，这个看似笼罩一切的、“膨胀的”、自负的、昭彰的当下，也呈现出某种不安。它想成为自己观察自己的独有视角，但却发现做不到：甚至波布尔[61]那些大平台的整体透明性也是如此。它看来无法弥合自己不断挖掘的经验领域与期待视阈之间的距离，这距离已拉大到断裂的边缘。当下被包裹在自己的泡泡中，它发觉自己脚下的土地在下陷。马格里特（Magritte）[62]该知道如何描绘这一情景！三个关键词已经总结并确认了这种坍方：“记忆”，但实际上是有意的记忆、受激发的记忆（如口述史中的记忆）、重构的记忆（借助于历史，以便能够讲述“记忆”的历史）；“遗产”，1980年被规定为遗产年——这一词汇和主题的成功（遗产的保护、利用和弘扬）与“民族遗产”概念本身的危机并肩而行；“纪念”（commémoration），从一种纪念转向另一种纪念可以作为最近20年编年史的一个标题。这三个术语全都指向另一个术语，后者堪称它们的孕育者，这就是“认同”（identité）。[63]

重大的纪念活动已经成为公共生活的新日历，它们决定了公共生活的节奏和应有的事宜。公共生活在顺应它们、利用它们，尝试着把“纪念日”（jour）的记忆、教育功能和政治内涵协调起来。1981年5月10日，刚刚当选总统的弗朗索瓦·密特朗对先贤祠的访问正是从这个角度着想的。这实际上是让人看到一场下到共和国杰出亡灵中间的就职典礼，总统手里拿着玫瑰（撰写共和国历史的米什莱则有一根金枝），以便复活这些被遗弃的场所，他在将自己安置在谱系中并再次启动大革命开创的时间，也给自己平添了一种合法性。这个象征性的事件仍包含有未来主义的维度，但其中的另一种维度却已经是遗产化的了：这一幕将二者结合了起来。而此后，就有困难了。

随后的岁月是连绵不断的纪念，纪念的节奏本身也将加速。然而，法国围绕记忆的所有重构，就发生在一个公开宣布的重大纪念活动展开之时，这就是大革命的纪念，它促使人们开始对纪念这一行为本身提出了质疑，这是一种“奇特的行为，它在在场与缺席之间摇摆”。[64]在众多有争议性的纪念活动当中，值得一提的是1987年卡佩王朝千年庆典，这次活动最后被一场庄严的弥撒认证，而共和国总统亲自到场了：总是要关注法国的长时间！纪念活动这最初的烟火过后，第二次世界大战50周年的旋风接踵而至。

纪念远非是仅法国才有的现象，20世纪80年代以来，它几乎四处开花。比如，德国的纪念活动同样热情，甚至因为当时两个德国之间的竞争而更加热情。1983年，德国举办了路德诞辰500周年纪念，1985年是柏林建城750周年纪念，1991年是腓特烈二世（Frédéric II）的遗骨转运到波茨坦，1993年是“新岗哨”（Neue Wache）最终在柏林落成的典礼，赫尔穆特·科尔（Helmut Kohl）总理希望它能成为德意志联邦共和国的中央纪念碑。我们还可以指出，在这些年中，各大出版社推出了好几套德国史，稍后《德国的记忆之场》也开工了。[65]

记忆和历史

1974年，雅克·勒高夫（Jacques Le Goff）和皮埃尔·诺拉主编的三卷本《制作历史》（*Faire de l’histoire*）出版，该著作意在“光大和推动一种新型的历史”，这种历史是为了回应其他人文学科，尤其是人种志的“挑战”。[66]从心态史转向历史人类学，这是一个意识到我们与自己的距离，并考察这一距离的时刻，不过这种距离无论从时间还是从空间上说，都是很遥远的。记忆还没有被列为新对象或新方法，遗产也不是。事实上，虽说历史学家总是跟记忆打交道，但他们几乎总是对记忆心存疑虑。修昔底德就曾拒斥记忆，认为它不可信：记忆很容易被遗忘、变形，并且难以抗拒取悦听众的诱惑。眼睛，或曰验尸后的真凭实据，应该胜过耳朵。追求真相的历史学必须以此为条件。[67]作为修昔底德伟大的赞赏者，19世纪的历史—科学也是以过去与当下之间的截然两分为开端的。这就使得米什莱总像个越界者，他屡屡往来穿越于死者的河流。历史应开始于记忆中断之处：开始于书面档案。

四年后，在雅克·勒高夫、罗杰·夏蒂埃（Roger Chartier）和雅克·雷维尔主编的《新史学》中，出现了“集体记忆”词条，记忆有了一席之地。这个概念本来由莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）创立，皮埃尔·诺拉重新采用并为之辩护，不过条件是历史学家应知道如何使用它。现代的种种断裂导致集体记忆层出不穷，以至历史书写从此也受到记忆的压力：科学的历史学本身的兴趣和好奇心也受到它的支配。因此诺拉提议，“对当代历史而言，应让集体记忆扮演所谓的心态史在现代史学中扮演的角色”。由此便有了日后《记忆之场》最初的创意，它从一个社会自觉地贮存其回忆的场所出发，阐发这些回忆的历史，而场所可以是地理性的，也可以是纪念性、象征性和功能性的。诺拉的目标很明确：“对集体记忆的分析可以也应该成为当代历史的一把尖刀。”[68]

从20世纪20年代到1945年死于布痕瓦尔德（Buchenwald）集中营的20多年的时间里，莫里斯·哈布瓦赫一直致力于发展一种集体记忆的社会学。在这持续不断的探索中，可以发现1914年大战所产生的某种事后的影响。今天，他的作品本身也已成为记忆研究中名副其实的记忆之场。很长一段时间里，这部作品的关注者寥寥无几，但后来越来越频繁地被参考和引用，并最终再版了。因此它既提供了一个研究记忆课题的工具，也是当下局面的一个标志。在为社会学家打开记忆研究这一领域时，哈布瓦赫的想法与柏格森（Bergson）既有一致也有龃龉。一致之处在于，他吸收了后者关于绵延（durée）的分析；龃龉之处在于，他想突出记忆的社会（首先是家庭）维度，即它的"社会框架"（cadres sociaux）。由此他得出这样的结论："社会思想本质上是一种记忆"，后者是由"集体回忆"构成的。不过，在这些记忆中，只有部分记忆会留存下去，这就是社会"依据其现有的框架进行加工，所能重构"的记忆。[69]着重点显然在于"现有的"。

在《论集体记忆》这部未完成的著作中，哈布瓦赫在历史和记忆之间画出了一条清晰的界线，这样做有利于以记忆为研究进路，同时也彬彬有礼地回绝了历史学家，后者被打发到档案中去关注外在性了。历史是单一的，但有多少个群体就有多少种集体记忆，因为每个群体都有自己的时间绵延。[70]随着社会生活的日益加速，也会有越来越多的集体记忆。因此在哈布瓦赫那里也关注到了加速。集体记忆也是"一个连续的思想之流"（它只保留依然鲜活的过去），而历史学家"如果要展开工作，就必须有意识地置身于参与过这些事件的群体的时间之外，这些群体与事件或多或少的直接接触并能回想起它们"。[71]历史"从绵延中抽离出各种变迁"，它制造出"一种人为的时间绵延，但对任何承载这些事件的群体而言，这种时间绵延不具有任何实在性"。[72]历史之鸟只有在黑夜完全降临、当下陷入死寂时才能振翅高飞。1867年，一份关于法国历史研究的报告在结尾处铿锵有力地说："一个时代的历史只有在这个时代彻底消亡时才诞生。因此历史学的领域就是过去。当下归于政治，而未来属于上帝。"[73]报告的作者J. 提耶诺（J. Thiénot）向主管大臣介绍说，自己就是一个"分毫不差的书记员"。

历史学家从专业上被排除出记忆领域。不过，一旦人们不再认同于这一历史学家形象的时候，历史和记忆之间的对立也消失了。集体记忆也是历史学家"领地"（territoire）的一部分，或者更进一步说，它可以成为提升当代史影响力的工具。不过，诺拉一直拒绝以过去与当下之间的（人为或虚幻的）断裂为前提。与上述给大臣提交报告的作者不同，他提出，"有意识地在当下之中浮现过去（而非无意识地将当下投射到

过去中）”，责任在于“当下史学者”（l’historien du présent）。他关于事件的思考同样也涉及时间，这一思考提出了消费社会中事件被赋予的新地位与理解时间的方式之间的关系：“也许我们对事件的处理是一种……将时间本身压缩为一件消费品并在其中投注同样的情感的……方式？”[74]这里可能以委婉的方式提出了当下主义另一个组成要素。身陷消费时代的时间本身也成为消费的对象了。

过去存在的方式就是它在当下之中浮现的方式，但这种浮现是在历史学家的操控之下的。这就是《记忆之场》的假设前提。1984年，该书的第一卷问世。题为“记忆与历史之间”的长篇卷首词可以视为对整体性问题的宣言和陈述。[75]重要之处首先在于“之间”（entre）一词：定位于历史和记忆“之间”，而不是将二者对立，也不是让双方混同，而是同时利用二者。诉诸记忆是为了更新和扩大当代史的领域（让集体记忆扮演心态史在现代史学中扮演的角色）。这样一来，一个新的领域就敞开了：记忆的历史。此外，历史学进入了一个批判性的时代，它要反思自己的方法，回顾自己的传统，因而应该能够辨认出记忆和历史之间的交流，尤其是在这些历史—记忆（histoiresmémoires）的框架中：这些框架构成了民族史的漫长传统，它从傅华萨（Froissart）开始，中经米什莱和拉维斯，一直延续到瑟诺博斯（Seignobos）。

诺拉的这篇卷首词整体上处于加速的气氛中。“历史在加速”，他一开始就给出了这样的诊断。其实这个说法本身也有一段历史，至少自1948年丹尼尔·阿勒维（Daniel Halévy）发表《论历史的加速度》（*Essai sur l’accélération de l’histoire*）就开始了，直到2001年，让–诺埃尔·雅尼内（Jean-Noël Jeanneney）又出版了《历史变得更快了吗？》（*L’Histoire va-t-elle plus vite?*）。[76]但夏多布里昂已经把这种加速度的体验视为旧的时间秩序毁灭的不容置疑的表征，穆齐尔（Musil）甚至发明了“加速主义”（accélérisme）一说。阿勒维则以引述米什莱作为自己论著的开篇，以广岛的结局为结尾。米什莱曾这样评论：“最重大但最不引人瞩目的事件之一，就是时间的步伐（allure）完全改变了。它以奇特的方式加快了步子。人短短的一生中竟见证了两场革命（土地革命、工业革命）。”更宽泛地说，这种步伐的改变是现代时间秩序的应有之义。[77]当然，承认它并非意味着要马上接受现代世界所有关于加速度的宣言。[78]

对于诺拉，加速的后果不仅仅是集体记忆的“层出不穷”，因此“不可能统一起来”，正如哈布瓦赫已经看到的；加速的另一个后果是与过去的“断裂”。就是与经验领域的断裂。全球化、民主化、大众化、媒体化导致诺拉所称的“社会—记忆”（sociétés-mémoires）的终结，以及

——总而言之——记忆的消失。以至于人们“这么多地谈论记忆，只是因为记忆已经不存在了”；或者说，正是因为“记忆的环境不复存在”，关于连续性的残留情感才被投注到“场所”之中。

我们完全陷入悖论中吗？记忆之所以被越来越多地唤起，是因为它正在消失吗？只需懂得我们赋予该词的含义就够了：诺拉指出，今天的记忆已不再是昨天的记忆，后者曾规范着社会—记忆。虽然是同一个词，但形式和实践都有了很大的不同。一方面是旧式的记忆，可以说是“没有过去”的记忆，它“永恒地”更新着“遗产”；另一方面是“我们的记忆”，它已被历史掌握并受到历史的改造。这种已然消失的社会—记忆很可能有点简单化和神话色彩，但它对今天对照分析记忆的价值来说，无疑具有重要意义。

“我们的”记忆不再一样，它从此“只是历史，痕迹和挑拣”。它想把一切都变成记忆，它是一种狂热的档案癖，并推动了当下的历史化，这种司空见惯的现象我们已经提到过。记忆已经完全心理化了，它成了私人的事情，由此产生出一种新的“自我认同”的格局。“（从今往后）是我来回忆，是我在回忆。”因此，“身为犹太人，就是记得自己是犹太人，但这种不能质疑的回忆一旦被内化，就使你们就逐渐完全听命于它。关于什么的记忆？极而言之，就是对记忆的记忆”。最后，这种记忆还是以过去的关系为基础的运作，在这种关系中非连续性占据了上风。过去不再是直接的（de plain-pied）。因此，我们从“一种在记忆的连续性中认识自己的历史”，走向了“一种将自己投射在历史的断裂中的记忆”。这就是今天记忆的本质，它“不再是应该从过去汲取的、为人们期望中的未来做准备的东西；而是让当下呈现给自己的东西”。[79]它是一种当下主义的工具。

记忆体制的这种转变，必然对长期作为“我们的记忆环境”的代表产生影响，这个代表就是民族史。今日如何书写民族史？如何思考直到拉维斯的一系列“历史—记忆”（拉维斯的民族史就产生于“批判历史学与共和记忆的交会点”上）。正是在这里，史学史有了用武之地。《记忆之场》只有承认以下两点才有可能：记忆体制转变，以及历史学进入了史学史时代。还需把这两种现象联系起来：记忆之场就起到了这个功能。

拉维斯曾写道：“1790年7月14日，民族的团结继承了君主国的团结，这一团结是不可摧毁的。”于是大革命与民族合一，民族与共和国合一，共和国也被等同于“人们可以认为最终确定下来的体制”。这就是拉维斯的历史著述工作。此外，27卷的《法国史》满足于一种连续性的

叙事，叙事被切分为各个毫无意外和新颖之处的年代层次，并附带有史料出处。在这个整体中，有两个时刻很突出：一个是全书开头的《法国地理概貌》，由维达尔·白朗士（Vidal de la Blache）撰写，另一个是由拉维斯亲自编写的《路易十四》。后者此时仍在法兰西的历史中占据独特地位：大革命曾割裂了法国与它的过去，因而重构过去就是“学术的事业”，即历史的事业，而非记忆的事业。这就证明了历史作为国民教师的合法性：对祖国的敬爱（pietas erga patriam）（套用《德意志历史文献集成》［*Monumenta Germaniae*］上的题铭[80]）意味着首先要认识祖国，而这种认识只能通过历史来获得。历史学家的功能，或更确切地说，历史学家的使命，就再明显不过了。

毫无疑问，拉维斯在皮埃尔·诺拉的旅程中占有一席之地。[81]但还不止于此。拉维斯那大写的历史扮演着实验室的角色。《记忆之场》的《共和国》编首先脱胎于对拉维斯的批判性解读，这是个从后台被审视的拉维斯，由此可以揭示一种民族“历史”的塑造，与此同时又将这一历史拆解为共和主义的“记忆”，这就是记忆之场概念的首次尝试。为了理解1980年时记忆与历史之间发生了什么，理解这一新的记忆需求的要害所在，诺拉将自己挪到了一个世纪之前，对那时的拉维斯来说，还只涉及历史的问题。从1980年回望1880年，而1880年通过反射这一目光给出对1980年的理解。两个时刻的比照本身就具有解释性：它使人们懂得，拉维斯的“历史”从根本上说是被推崇为历史的（共和国的）记忆。

要想理解记忆场所的最初定义，即物态的、功能性的、象征性的场所（过去赖以反复被嵌入当下的对象），几乎只要从共和国“司空见惯的场所”出发（如三色旗、7月14日、先贤祠等），将之展开并对其进行探寻就够了。然而，在今天，人们与这些象征性场所的关系已经十分薄弱了。诺拉写道，这些场所就像“活生生的记忆海洋退潮时留在岸边的贝壳”。场所还在，但人们与它们之间所能维持的唯一积极的关系就是《记忆之场》所提出的关系，一种第二层次的关系，它来自对已成为历史的对象的再度激活。第一卷是关于共和国的，但这个共和国看起来已经成为自己的记忆之场了。第一卷中还有几分“死去的神灵沉睡其中的紫色裹尸布”[82]的味道。随后的两卷继续着这一观念，为的是提出一种更大、更有创造力的概念，以便能进一步推进这种象征的或第二层次的历史，诺拉就是这种历史的实践者和倡导者。[83]

除了关于今日记忆的诊断，“记忆之场”一说本身还指向记忆之术，后者又将人们引向古代的演讲术。[84]古代演讲术的经典定义是西塞罗给出的：场所（locus）就是演讲者准备其演讲词（discours）的地方（比如房屋中的房间，或者柱廊），他需要在这里将自己想讲的意象

（images）组织起来。他尤其应该选择那些活生生的意象（imagines agentes）。从这个意义上说，《记忆之场》是对关于场所和记忆的修辞概念的一次运用。虽说演讲者的场所总是人造物，但根据诺拉的定义，场所绝不是简单给定的：它是建构起来并需要不断重建的。对于研究记忆之场的历史学家来说，应该寻找那些依然活跃的场所，即西塞罗的活生生的意象，但与选择场所以便记诵其演讲词的演说家相反，历史学家是从场所出发找回“话语”（discours），因为场所曾是话语的载体。造就记忆之场的，说到底是因为各种不同的记忆之路交会于一个十字路口。所以只有被反复提起、重温、改造和重组的场所才依然活着（agentes）。一个记忆之场如果被改用他途，顶多就只是对一个场所的回忆了，如1914年之后的高卢人和法兰克人。

《记忆之场》透过记忆的棱镜对民族进行了持续的探讨，它对“记忆的历次发作”做了分期，突出了几个重要时刻：1830年（基佐的著作做了总结）、1880年（当共和国的仪式和历史确立之时）、1980年（《记忆之场》的起点和其研究的缘由所在）。在我看来，还有一个关键时刻：1914年（和前面一样，1914年也是取了一段时间中的代表性日期）。这个日期一直不那么引人注目（包括在诺拉的研究中），因为无论是在历史学的核心机构组织，还是重写或更新后的民族史的重要作品，都没有反映出这是个关键日期；更确切地说，这个日期之所以重要，是因为出现了与官方历史的对抗，“反”历史的记忆受到重视，在某些人那里，已经开始寻求另一种历史，首先是追寻别样的历史时间性（这导致新的分期）。哈布瓦赫关于记忆的研究就与此刻的时间秩序的危机有关，此刻还伴随着对历史性的现代体制的质疑。

《追忆逝水年华》一书的构想本身就是这一时间危机的有着多重回响的表征。在盖尔芒特（Guermantes）亲王图书馆中显现出时间的观念最终在叙述者的脑海中留下了烙印，这之后要做的，就是在未来完成这本书，它要讲述的是时间本身，“时间的形式”。在那图书馆里已经有记忆之场的某种形式。当记忆被复活，成为侵入当下的过去，普鲁斯特不是“远处”和从“此处”交替诉说着昨日的感知吗？于是，德·圣–卢（de Saint-Loup）夫人在叙述者眼中就像是某种记忆之场——他在想：“她不就像森林中的星形交叉路口那样吗？各条路径交会于此，对我们的生活而言也会是如此，不同的点汇聚在她这里。”因为他曾经“无数次漫步和梦想”的“两边”都来汇聚于她那里。[85]这部著作从此可以结束于这一实际的存在，德·圣–卢夫人就是时间的垂直线。“人的长度不在于身体而在于其年数”，我们还记得，他是立在活生生的时间的高跷之上，这高跷可能“有时比钟楼还高”。双腿颤抖的盖尔芒特公爵就是这样。于

是，“在时间中”是《追忆逝水年华》的最后一句。

普鲁斯特将人们引向柏格森及其关于时间绵延的分析。[86]我们还应把夏尔·贝玑联系起来看，此人是历史公开且猛烈的反对者，当然这里的历史学是以索邦的大师拉维斯、朗格卢瓦（Langlois）和瑟诺博斯为代表的历史。贝玑坚定地援引记忆来对抗历史。针对被奉若神明的历史方法，他选择雨果和米什莱来对抗。在《克里奥》中，他将“基本是纵向的”历史学与“基本是垂直的”记忆对立了起来。历史是“沿着走的”（passe au long），也就是说，“从旁边”走（passe à côté）。而“记忆就在事件之中，它无论如何不会跳出事件，而是留在事件中，并从内部回溯它”。[87]贝玑显然总是想着德雷福斯（Dreyfus）事件：“我述说、我宣告、我陈述、我传播某个德雷福斯事件，真实的德雷福斯事件，就是我们及我们这代人一直沉浸在其中的事件。”[88]总之，用他自己的话来说，历史是“铭文”，而记忆是“回想”（rémémoration）。这完全就是对历史性的现代体制的反抗。

柏格森实际上只关心个人的时间绵延，而贝玑则走向了“世界的时间”一侧：“请凝视你们的记忆，也由此关注你们的人民的记忆……你们将会思考，是否也有各人民的多种时间绵延和某种世界的时间绵延，因为对你们来说，显而易见的是，生活，以及不同人民的事件、世界的事件并不总是以同样的速度、同样的节奏、在同一个运动中流逝、消耗和展开……事件根本不是同质的，可能是有机的，像声学中所说的波腹和波节那样，有盈有亏，有节奏，可能有调控，有张有弛，有周期有时代，有震动轴和爆发点，有危机时刻，有暗淡的平缓期和突然的悬停点，这一切不都是很显而易见的吗？”[89]简而言之，时间的秩序或时间之波中，可以辨别并切分出多历史性体制。

同样，瓦尔特·本雅明稍后也将回想（Eingedenken）作为自己《论历史概念》中思考的核心观念之一。[90]本雅明反对“历史主义”（historisme），在他看来，这种意识形态是历史和现代历史文化失败的化身，他也反对其“同质和空洞”的时间，在1940年于西班牙边境自杀之前，他一直致力于构建一种新的历史概念，为此他援引了马克思主义和犹太教的弥赛亚思想。通过打造“现下时间”（Jetztzeit）的概念，他提出，应将历史时间定义为只有在“过去与现在的突然连接、它们由此构成一种格局”时才会真正产生的时间。[91]用汉娜·阿伦特的话来说，本雅明已经懂得，“在他的时代，传统的断裂及其权威性的丧失已是无法挽回了，他的结论是，他应该发现一种与过去的新关系”，这种关系“以当下之中的碎片来搭建”，并“像采珠人一样深入过去的幽深处”。[92]回想是积极的，它不是过去在当下之中的无意的浮现；它针对过去的某个

时刻，想要改造它。本雅明身处时间缺口之处（这时间是当下的时间，但无论如何不是当下主义的时间），正是从历史性的现代体制受到质疑以来，他的灵晕（aura）不断扩大。本雅明提出了一种革命的思想，但他根本没有把过去彻底抹去。

面对这些质疑、这些诘问，当时的职业历史学家是如何回应的呢？完全没有回应，或者不是直接回应。拉维斯已身患重病，他必须出版《法国当代史》以完成他的《法国史》的续编。1922年，最后一卷出版，它写的是1914年的大战，书末的"总结论"是拉维斯亲自撰写的。虽然他认识到，"当下非常凄凉"，但仍在努力发现"相信未来"的理由，如"不可摧毁的"民族统一，一个"可以认为最终确定下来"的政府。尤其是，"在焦躁的原地踏步之后"，进步终将找回自己的权利，"各民族将再次上路，迈向一个新的阶段。我们有理由期望和相信，法国仍将是先锋"。[93]让我们期望吧！

真正的回应——尽管是间接的——是那些背离民族主题的历史学家给出的，他们考虑的是经济社会问题，面向的是由另外的节奏规范的时间性，这些节奏不同于政治事件中单一的线性序列。涂尔干学派，尤其是弗朗索瓦·西米昂（François Simiand），是社会科学积极的推动者，也是其吹毛求疵的守护人，历史学希望加入这种社会科学，它雄心勃勃地想在社会关于自身的知识生产中有自己的一席之地。从民族转向社会伴随着一种别样的时间关系："随着社会取代民族的地位，以过去，也即以历史来合法化，已逐步让位于以未来合法化。"[94]当然，未来此前便已经是积极能动的了，因为是未来照亮了过去。因为，一俟大革命成为整饬法国整个已经逝去的历史的视角时，这种目光的转向便告完成。想想沃尔内的《废墟》吧，在他那里已然如此。

未来已经到来而不是在等待中，尽管当时的人们试图反对这一点；只是19世纪一直在追寻大革命真正的终点，这个时代总是徘徊于对被窃取的革命的恐惧与对未完成的革命的恐惧之间。至少直到第三共和国站稳脚跟之前还是这样。随后，这种徘徊被一个不断被提出的追问取代，这就是对何为共和国的追问。《年鉴》的奠基人用更为专业的方式宣扬在过去与现在之间来回往复。将当代的劳动者与研究过去的专业人士做比照，这是当然，但别忘了"不了解过去，必定会导致不理解当下。但是，如果对当下一无所知，竭尽全力去理解过去恐怕也同样枉费工夫"。[95]这是将历史学家放回思想论争的战场和社会博弈之中的一种方式。

民族史

在带有强烈的民族色彩的整个19世纪，民族史和以未来为名义的书写事实上休戚相关。就法国而言，未来已经到来，但错失了，或者误入歧途、迷失方向，总之没有实现。1789年已经发生，但其应许尚未到来。也正是在这一点上，人们处于“已然”和“尚未”之间。

我们从1820年的自由主义一代开始：他们正是以民族为名高扬史学改良的大旗的。这些年轻人开启了一个活跃的、有创造力的，也是天真但有思想新意的时代，这个时代也是对历史—科学，而非历史—艺术的第一次诉求和表达。对于他们，民族既理所当然，也是一件政治武器、一种认知模式和史学纲领。之所以理所当然，是因为革命的意义就在于将民族确立为“主权的神秘容器”[96]，民族取代了国王的地位，正如人们说的，作为一种人格，“民族存在于其整体中”。由此而来的（长时段的）问题是，如何表现一种绝对突然取代另一种绝对的过程。如何理解和服务于这一新的绝对？如何体现这种绝对？整整一个世纪的历史学家都要试图理解这一奠基性的时刻，把它置于法国历史的长时段（既向上游回溯，也向下游延伸）中并赋予其意义。实际上，现代历史观念正是从这里出发的，历史学家的任务（甚至使命）也是从这里界定的。而弗朗索瓦·孚雷在“思考”法国大革命时，也是从这里再出发，从阅读19世纪的史学家们开始的。[97]

民族也是一件武器。要反对1814年宪章，反对其对法国历史再次的集权式表述——如果不是完全的君主主义的表述的话——关键是要证明，“作为整体的民族”是历史的原动力，尤其重要的是，第三等级的漫长征程从12世纪就开始了。因此，另一种延续性正在成形，它比单一的王朝序列更有历史厚重感，尤其重要的是，比后者更有前途。对于奥古斯坦·梯叶里来说，1789年照亮了“中世纪的革命”，而1830年正在向这位观察者提供一种“终极”视角，从这个视角出发，他认为“12世纪以来的历史进程的天定终点”已经尽收眼底。[98]1830年7月实现了1789年7月。这就是历史理解的方向：从当下出发——这个当下在昨天还是未来——一直走向十分遥远的过去，1830年几乎就等于历史的终点。政治方案（立宪君主制）和方法论的进展正可以在这一时间点上交会，从此携手并进。

公民的、臣民的，一句话，人民的历史，此刻“仍掩藏在纪年的尘埃”中，为了书写这种新历史，就应该着手查阅原始文献，而且很快就该前往档案馆了。政论家变身为历史学家。虽然梯叶里再次发现了圣徒

传记续编会（bollandistes）和圣摩尔的本笃会的博学遗产（心中是带着不同的问题的），但他也在思考瓦尔特·司各特（Walter Scott）和历史小说——这就是围绕“地方色彩”的辩论。[99]人们随后可能嘲笑这位历史学家的天真，他认为可以简单地把政治和科学结合在一起，觉得它们可以携手前进。但无论如何，民族问题为这场运动提供了推动力（impetus），1830年七月王朝后，这场运动制度化了，直到碰到1848年的震惊局面。因此那时的历史还没有结束，甚至还不在实现的过程中。历史该怎么书写呢？大革命还没有结束，而观点却已混乱模糊？

米什莱也是从1830年“七月的闪光”出发的，这道划破黑夜的亮光是启示整体性理解的恩典，历史就像置身于神秘的意象中，一下子就完全显示了自己，它凝结了，并获得了意义。[100]1789年的断裂既能被完全认识，也能完整地融入整体，因而“传统的线索”可以被再次续接上。这种与作为“灵魂”和“人”的民族的相逢产生了好几个重要结果。首先，历史学家的计划说明书发生了转变：此后他的任务就是阐明不直接可见的事物，他关注的与其说是大人物的秘密，不如说是无名者的低语，甚或是历史中的沉寂之处。但是，要想发现和深入它们，他不能再满足于仅仅抖落纪年著作上的灰尘，而是应该坚定地“潜入”档案库中。在米什莱强有力的语言中，历史学家就是档案馆里的丈量员，亡灵的造访者，他应该懂得如何倾听“众多被窒息的灵魂的低语”——对于所有这些亡灵，当下是有所亏欠的。这些致死者的哀歌也涉及认识论问题，它们拒绝割裂过去与当下，而这一割裂正是现代历史学的肇始。作为国家档案馆历史部的主任，作为熟谙维吉尔（Virgile）的读者，米什莱也是一位先知（vates），这种姿态和笔调也正是他对历史进行理论思考的方式。

其次，作为人的民族是有生命的：它既已经存在，又永远在生成之中，它是失败和承诺，是过去和未来，而且，尤其重要的是，用维柯（Vico）的话来说，它是持续不断的“自我对自我的塑造”。因此民族的历史中根本没有什么“命定”（fatal）：没有“土地”“种族”或是其他的什么决定论。民族就是自由：历史是开放的。米什莱反对那些要么“太少物质性”要么“太少精神性”的历史，他倡导的历史关注“交错”（enchevêtrements）（各种关切、层次或因素之间的交错）。[101]将民族视为一个复杂的有机体并利用这种理念，会产生无可否认的解释力，因为这就是在永远敦促人们重新推进和细化相关的分析，一句话，使这一分析更复杂：将法国变成一个做实验的地方，一个课题。费尔南·布罗代尔在《法兰西的特性》中仍在尝试这样的事业，他自称以米什莱为榜样（同时又与之划清界限），但这已经是一个世纪之后，其间经历了三场战争：“我以和儒勒·米什莱一样急切和复杂的热忱深爱着法兰

西……但这种热忱将几乎不会在本书中有所流露。我小心翼翼地与之保持距离。”[102]

在这之前，1870年前后，菲斯泰尔·德·库朗热已经开始了自己的事业，可惜未能充分展开。[103]7月的清晨已经远去，而1789年的应许更为遥远；历史没有停下脚步，1830年之后是1848年，共和国之后是政变和帝国，先是“专制”帝国，最后以“自由”帝国告终。色当溃败和巴黎公社很快就到来了。大革命的难题始终伴随着菲斯泰尔的学术生涯。他在这个问题上采取了双重的简化策略。无论是在古代还是在现代，历史进程中始终存在革命，但那些革命不是我们今天理解的革命：实际上，在那些革命中，不可见的部分压倒了可见的部分，当一场革命“爆发”时，革命实际上已经完成了。事件时间在这里并不起什么作用。

《古代城邦》（出版于1864年）是一部政治制度史，但这是古代人的制度，就是说，它是关于最终导致城邦形成的历次革命的研究。因为，若要理解城邦，就应该从考察其源头出发，从源头上说，人类最初的制度实际上都有一个宗教基础：根据最初的信仰，死亡不是一切的终点，这个信仰就是最初的社会联系的根基（对死者的崇拜实际上须以家庭为前提，而祖先的坟墓就是私有财产的最初形态）。他依然在反对卢梭和契约的人为论。

从这个前提可以推出三个结论：历史学家必须“把自己的研究延伸到一个更为广阔的时间段”，因为只有长时段中才有历史。其次，历史学家的优先课题就是菲斯泰尔所称的“制度”（这里用其词源上的意思，即所有创立社会生活的事物）：制度的形成是“缓慢的、渐进的、规则性的”，远不能说它们是“偶然事件或突然之间出现的力量的产物”。因此制度绝不是“个人意志的产物，甚至全体人民的意愿都不足以创建制度”，暴力对制度的奠定所起的作用“微乎其微”。[104]说到底，人的历史几乎完全不是他自己创造的。从某种意义上说，《古代法国政治制度史》（没有完成，后来他也放弃了）本应成为菲斯泰尔的《法兰西的特性》。以制度的角度来看，这种菲斯泰尔式的长时段就像是制度化的进程，它不是一直通往布罗代尔吗？当然，这个过程中有些重要的位移，因为历史学家从此转而钻研另外的历史深处了。布罗代尔写道：“长时段的历史因而是这样一种参照：通过它，不是所有的命运都有个裁决，但都能找到位置并得到解释……这就是以一种不寻常的方式来理解法国，以使其历史更为充实。这就是在接近它可能的特性……这种特性不是既约束（我不是说取消）人的自由，又限定人的责任吗？”[105]

正如菲利普·阿里耶斯已经指出的，从根本上说，菲斯泰尔的方法

是通过展现整体的融贯性（制度就是其结果和表现），来突出各个时代之间的差异。这些差异就是古代人民与现代社会之间、古代法国与现代法国之间“根本性的”差异。虽然菲斯泰尔还没有站在历史性的现代体制及其未来主义一边，但他的所有工作都是从这一事实出发：“历史导师”的旧制度已经靠不住了，因为时代已经不同了。他正是要努力追寻分别支撑这些体制的各种逻辑。历史中的确存在断裂，但构成断裂之标记的并不是那些表层的事变。至于当下，他在1870年后宣布，历史学家若要真正遂行历史学家的工作，就应从“忘记当下”开始。1875年《古代法国政治制度史》第一卷出版时，除了促进“历史科学的发展和对人性的认知”之外，菲斯泰尔就不再给自己的工作制定任何其他明确的目标了。他唯一要求的进步就是研究中的进步。他自己也处于两种不可能之间：过去的不可能和未来的不可能。

没有一点爱国主义的军号声，也没有一点为死者敲响的钟声：从根本上说，菲斯泰尔关心的只是科学和认知。他与稍后莫里斯·巴雷斯（Maurice Barrès）大声宣扬的那些东西相距遥远。但他与加布里埃尔·莫诺（Gabriel Monod）也有距离。一年之后的1876年，莫诺在《历史评论》的第一期上说，该杂志考虑的显然不是作为民族史的历史学，而是一本采用“严格的科学观点”，以期为“推动历史研究发展”做出贡献的集刊。这里的关键是分析而不是综合。我们已经提到，综合是未来的事，现在为时尚早。但这并不妨碍历史学家扮演明确的社会角色，按我们今天的说法，承担某种责任。他应该成为沟通法国的过去和当下的教长（pontife，从其本来意义上说，就是充当桥梁 [pont]的角色）：他的任务就是理解和阐释这个国家从昨天到今天的“所有发展阶段之间的逻辑联系”。因此，历史对于赋予国家“必需的统一和道德力量”具有“民族意义”。[106]我们可以测量一下莫诺与菲斯泰尔（公开宣布）的退隐之间的距离：历史学家的位置不同，他对历史研究的“进步”的理解也不同。莫诺那里也有梯叶里纲领中的一些东西（当然不那么自负和天真），但尤其是也有德国的《日耳曼文献集成》的那句题铭：对祖国神圣的爱赋予生命和勇气（sanctus amor patriae dat animum），这句话把学术和爱国情感联系了起来，即使有人想摆脱这句话，它也不能被忽视。作为历史学家的莫诺是位共和派：他既努力不放弃过去、现在和未来，也不沉溺于这三个范畴中的任何一个。

几年后，当诺拉选择的对谈者欧内斯特·拉维斯登场时，我们已处于两场战争之间，这就是一场已经输掉的战争和一场应该做好准备的战争。吕西安·费弗尔后来不无反讽地提到，拉维斯曾拒绝接受“1870年战败者的历史”，“他微微颤抖的谨慎”和“他的兴趣几乎完全在于外交

史”。[107]当然，自共和国最终稳定下来之后，法国史就成为“已然实现了的民族”的历史：1889年已经取代1830年，成为思索、展现和教授民族史的视点。这里最后用一次“已然”和“尚未”的划分：“已然”（由大革命孕育而来）和“尚未”（共和国最终的确立）终于在1889年相聚了，实现了。虽然仍有很多尚待完成的任务，但人们毕竟走出了期待带来的苦恼。因而民族的历史必将胜利，拉维斯自命为这种历史的传令官，他（及《拉维斯法国史》）成了这种历史的标志和象征。

虽然拉维斯的综合在政治和教育上扮演了重要角色，但它在思想上是贫乏的。它的胜利也是天鹅之绝唱。一旦民族化为具体形象呈现出来，那就要“将关于它的信息记录在案”。[108]从根本上说，应该取消分割法国的过去的历史边界（即以大革命为分界线），以便所有的过去都能为保卫地理上的边界服务，直到能将边界重新推进（推过孚日山脉的蓝色界线）。于是，这个方案几乎就是一种动员令了。当战争爆发时，最年轻的历史学家们的确应征入伍了，其他大部分历史学家用夏尔·佩蒂·迪泰伊（Charles Petit-Dutaillis）的话来说，则是认为自己“被动员起来在后方服役”。

接着，在1914年的风暴之后，时间的秩序中出现了断裂：一个缺口。各民族在战争中浴血厮杀一番过后，从历史的角度看，20世纪20年代或者表现为民族向社会的退缩，或者表现为对民族的过度投入，这是两种存在深刻差异的策略，但它们都是为了连接过去与未来。历史根本不能预测什么，我们前面提到的证人保罗·瓦莱里说“对历史绝望了”，因此他谴责说，这种危险的产物导致“各民族心怀怨恨，傲慢自大，难以忍受且自负虚荣”。[109]不久之后，吕西安·费弗尔嘲笑的不是别的，正是这种民族的历史、唯历史的历史（histoire historisante）。

但是，当费弗尔于1919年登上斯特拉斯堡大学的讲席时，他在开讲课中提出，“服务于某种目的的历史”是“受奴役的历史。作为斯特拉斯堡的法国大学的教授，我们绝不是急匆匆来宣扬民族国家福音书的传教士”。[110]正是这一拒斥立场使得他最终可以肯定地回答他最初的那个核心问题：“我是否有权利”——也就是说，是否还有权利——“在废墟的世界里”研究历史？重操此业、“再续脉络”的正当性正是来源于这一拒斥态度，尤其重要的是，也正是它即将为探索历史—科学开辟一个工作空间，去寻找另外的节奏、另外的深度、另外的对象——还有另外的时间性。几年后（即1929年后），这一点反映在了《经济社会史年鉴》中。民族的退却甚至隐去，并不意味着它被遗忘或被完全抛弃，因为我们知道，后来布洛赫和费弗尔自己也曾有过编写法国史的计划，但最终没有完成。[111]

与他们相反的是，同样被1914年战争打上深刻烙印并对其后果深感忧虑的雅克·班维尔（Jacques Bainville），却完全投身民族史。跟学院派历史学不同的是，他于1924年出版的《法国史》在销售方面获得了巨大成功。该书基于一个很简单的理念，这就是其前言中提到的："从前的人与今天的人一样，他们的行为动机与我们相似"，因此它首先是激活"历史导师"模式的一次尝试。重复和相似理所当然地就是其解释力量所在。1916年，班维尔在自己的《日记》中写道："我们都将在对我们过去的无知无识中死去，都将抱着时间在前进的愚蠢的民主偏见中死去。"因此历史中是颇有些教训也应该成为"政治家的记忆"的。总之，这是要将时间驱逐出历史，以此来消除人们担心的未来。在反对愚蠢的民主偏见时，班维尔的《法国史》要证明历史性的现代体制的虚妄：不，时间不"前进"。

菲利普·阿里耶斯年轻时是班维尔热心的读者和崇拜者，阿里耶斯本人关于死亡的研究已经很好地向我们指明了这一点，不过，在他所称的"1940年的撕裂"，即第二次世界大战的"缺口"之后，他还是没有转向民族史，相反他小心翼翼地与之保持距离。他的职业生涯开始于《18世纪以来的法国人口史及生活态度史》（1948），并因《面对死亡的人》（1977）而成名，最后与杜比一起主编规模宏大的《私人生活史》（1985）。还在1958年的时候，乔治·杜比（Georges Duby）和罗贝尔·芒德鲁（Robert Mandrou）出版了一部《法国文明史》，但不是法国史，该书的前言以这段话结尾："如果这本小书能让读者更好地理解，经由10个世纪的历史确定下来的今日法国的原初特征，理解这个'人'（personne）……它就达到了自己的目的。"[112]这种说法暗中想让人们想到两点（但它如此隐晦，几乎只是说给少数人听的）：一是想到米什莱（他所说的"人"），另外也想到马克·布洛赫（他写过《法国乡村史的原初特征》）。

于是，在半个多世纪的时间里，民族已不再是研究的动力源泉了，无论是对研究的广度还是深度而言，它都不是好的选择。它不是研究的时间尺度。它已经造成太多的损害，其认知能力看来已经耗尽了。相反，历史—科学的新模式已成为动力源，历史唯物主义、计量的、序列史已进入这种新史学的视野，它以打孔卡，随后还以计算机为工具。但是到1980年前后，一个很明显的事实是，这种常常是未来的巨大消费者、靠进步（包括社会和科学的进步）观念严密武装起来的科学史学模式，其产出已经进入下行段了，甚至开始空转了。这时，一个停滞的时代开始了。在这样一个时刻，向后看就很合理了：为了理解曾经走过的路，为了尝试理解今日之处境，为什么？因为从前瞻转向回顾是一种拉

开距离的方式：个人开始关心家庭的系谱，企业开始关心它们的档案（及其用来招揽顾客的特价商品——企业文化）。历史性的现代体制不再理所当然。

像其他学科一样，历史学也不能逃脱这场运动（这场运动只是本书一开头勾勒的总体局面中的一个要素），但历史学绝非这场运动的发起者。费弗尔宣告的、马鲁（Marrou）和阿隆（Aron）倡导的历史学针对的是实证主义的史学，它将历史学家再次引入史学，这就为这场运动做了准备。把贝玑的话反过来说，历史学家似乎准备返回“历史行列之中”（dans le rang historique）：“他们（历史学家）不想有人写历史学家的历史。他们很希望穷尽历史细节。但他们自己不愿被计入这无尽的历史细节之中。他们不愿进入历史的行列。他们就像是不想生病和死亡的医生。”[113]这就是外在性或超然立场的终结。

众多条件都有利于开辟新的史学史的空间，我们已经看到，诺拉将之作为反思的一个起点，最后编出《记忆之场》。这种历史书写的反思立场不仅仅是某一种历史学所要求的，显然也不单是历史学所要求的。[114]当下新局面的显著标志，就是此前作为典范的历史性的现代体制的时间性已经受到质疑，如果这种反思立场不是部分地对此种新局面的回应，那它又是在寻求什么呢？从未来投射而来的光芒黯淡了，未来的不可预见性在增长，当下成了占优势地位的范畴，而晚近的过去——人们所惊诧的“过不去”的过去，或担心“过去了”的过去——要求被不断地、强制性地探访或再探访。随之而来的后果是，历史已完全不再能以未来（或未来的多种显现形式）的视角或以未来的名义来书写：首先是当代史变得如此，但逐渐地不只是当代史了。

然而，一直要到20世纪80年代，特别是随着大量民族史的出版，才能看到民族主题的复苏（不仅在法国）和再次投入（思想上和政治上的）。当下主义时刻与民族史生产之间的这种巧合难道不存在某种有悖常理之处吗？19世纪曾把民族与进步紧密结合在了一起，然而，当进步已陷入困境时，人们又怎能重提民族国家呢？民族还剩下什么？一个不再向前看，而是回溯和怀旧，将其作为庇护所的民族，是一种能再次从“历史导师”的立场观察的历史形式吗？有时的确如此。或者说，这是意在回应（或多或少是公开的、自觉的）关于身份的拷问，从而思考记忆浪潮兴起的一种方式吗？但历史学家们能否再次成为民族的小学教师（拉维斯式的）或者新共和国的小学教师（克劳德·尼科莱 [Claude Nicolet] 式的），哪怕是借助电视？又或者，他们只应该是回忆录作者，与别人没什么不同，就是知道得更多些而已？

费尔南·布罗代尔晚年在刚刚让人惊喜地出版了自己的《法兰西的特性》的第一部分之后，就被敦请担当历史与记忆之间的权威。虽然“他的”法兰西明显不再被看作一个人，而是被构造为一个历史研究对象。他根本不是在过去中寻找或在未来兑现什么本质，因为“特性”是在长时段中的：它只能在那里，或者它就是长时段的。“我试图探测和追踪的，是法国过去之中深层的潮汐和洋流，以便判断它们像河流入海般注入当前时代的方式。”[115]于是，在布罗代尔史学家生涯的终点上，与其1949年以来卓越地、成功地提出的分析看起来最相抵牾的是，这种短促、肤浅的历史，即民族的历史，从整体和长时段上来说，也有理由能够赋予民族国家史最富表现力也最真实的面目。虽然该书直到1986年才出版，但最初的直觉可追溯到1940年的战俘经历：“我们是战败者，踏上了突然开始的囚徒生涯的不公正之路，我们的法国失败了，就像是被风从沙堆吹出的沙尘。真正的法国，仍保存着的法国，深层的法国，仍在我们身后，它过去曾存在过，并且生存了下来……从那个已经很久的时代开始，我就不断思考深层的法国，它好像埋藏在自己之中，会根据其历史特有的倾向性而发展，这历史无论如何都注定要延续下去。正是从这种遐思中诞生了这个含混的标题，但我逐渐地习惯了它。”[116]总之，是个战败者的历史，要将近40年后才能用别样的方式重新赋予其民族国家的意蕴。

至于安德烈·比尔基埃（André Burguière）和雅克·雷维尔主编的《法国史》，则明确地要用“一种主题性和逻辑式的结构”来取代“对民族国家从起源讲到今日的经典叙述”。它绝不是再次“讲述”法国，而是突破习以为常的叙述，为此它每次都是从当下设问，“以图在源头和变迁中找回民族整体的原初特征”。[117]该书从方法上说绝不是目的论或回溯性的目的论的，而是倒推法。在这里，当下同样是出发点、观察的视点和考察民族主题的终点。

在更宽泛的层面上，史学史的方法，以其对勾勒前提假设、探讨所需的工具和范畴的明显关怀，而为民族主题的新阐发方式做出了贡献。[118]《记忆之场》已经将这一视角运用到了极致，我们曾强调指出，随着该著作的出版，它甚至收入了对自己独特方法所做的历史书写研究，“场所”（lieu）概念也由此扩展了。由于这种将民族视为难题的理解方式，人们最终与所有从未来视角来书写的民族的历史—记忆断绝了联系。与方法论史学（它从未对此发表过意见，但始终在思考）正相反，当下已然——明确地——成为占支配地位的范畴。但有这个范畴就够了？

纪念

《记忆之场》是对记忆浪潮的回应，它预感到记忆的规模和力度（就像修昔底德从希腊内战爆发的第一天就认识到战争的重要性一样），它首先把记忆作为载体的质疑转变成对主流的、大写的法国史的书写方式的拷问。在某些关键时刻，过去（何种过去？过去的什么？）是如何再现于当下之中，使其成为有意义的过去？不要忘记，在对过去流入当下并持续在当下的重拾进行了追踪——整部书的辞藻在此组织起来——之后，诺拉的目标就是返回今天，并在这一漫长的转折中获得认知，以便更好地理解今天，并使别人也能更好地理解今天，这个目标是从一开始就清楚地确定下来的。

人们曾对纪念现象在当代的成功感到震惊，诺拉由此出发，在《记忆之场》的最后一卷中阐明他所称的“纪念动力的倒转”。人们一直以记忆、认同和遗产的三部曲的名义在纪念，但词语的意思也已发生转变。像记忆一样，一切都已成为遗产，我们将在下一章追踪这一演变历程。那么纪念呢？它首先是宗教性的。“你们也应当如此行，为的是纪念我。”就在纪念发生的那一刻，即在最后的晚餐上，它从一开始就像想要在将来被人纪念，这样就将从此之后应不断回想和模仿的这个人的缺场，也就是说他的不可见的在场包含了将来。君主制的仪式诉诸另一种逻辑，它强调的是连续性：“国王已死，国王万岁。”大革命与共和国重新运用纪念，通过神圣性的转移，纪念成为民族国家的、共和的、世俗的。

于是人们有了“7月14日”，1880年、1789年、1790年在这一天遥相呼应，相互期待。[119]贝玑在《克里奥》一书中已经以令人震惊的方式指出了这一点：“攻占巴士底狱，这本身就是一个节日，它就是第一次庆祝，第一次纪念，可以说是攻占巴士底的第一个周年纪念……攻占巴士底的第一次纪念和第一个周年并非联盟节。攻占巴士底就是第一个联盟节，尚未被如此称呼的联盟节。”[120]今天，这个特点已经成为通例：任何事件都包含着自我纪念。1968年5月就是这样。2001年9月11日是个更极端的例子，所有的镜头都拍下了第二架飞机撞向世贸中心第二座塔楼的画面。

不过，诺拉所强调的当代纪念活动的特征在于其“遗产”性质：纪念已经碎裂或“去民族化”了，即使当纪念活动努力想得到国家的认可时也是如此，另外，国家机构也难以应付大量涌现出来的遗产。[121]根据诺拉的诊断，更为准确地说，民族自身也已变成遗产：“似乎法国已经不

再是一种让我们分裂的历史，而是变成了一种让我们聚拢在一起的文化。”[122]但还要知道这里的“我们”是谁，谁、如何以及围绕着什么来决定谁是我们？在这场从政治走向文化的运动中，诺拉指出了一种“没有民族主义的民族”的出现。20世纪末的法国马上就要变成一个“文化民族”（Kultur Nation）了吗？德国曾长期通过这条道路来应对其缺少政治统一的局面，但在这一时刻，它因为无法回避民族问题而成为一个民族——也许是“违心地”，但确实就是了。在欧洲统一的大背景下，这好像是一场有趣的历史处境对调的开端。

就法国的情况来说，人们可能已从第三共和国时在拉维斯的庇护下变身为历史的（共和）记忆，转向一种历史，或如人们更经常说的，转向一种过去，这种过去今天依然存活着，它被不同的人群有选择地解读和重拾，于是成为新的意义上的记忆，有时这种现象还受到“记忆责任”的刺激。[123]因此最近20年或以“历史的民族”向“记忆的民族”的转变为特征。《记忆之场》像普鲁斯特的《追忆逝水年华》那样，完成的是一部未来之书，它可能是一部“名副其实”的法国史，《记忆之场》就是这本人们刚刚读过的未来之书！它的书写方式，与其说是为了让我们的编年史“与精神的进步协调一致”，不如说是为了审视这场通过“民族”来把握的时间危机，将之记录下来，并让我们的编年史与进步的危机相一致。

《记忆之场》的时刻

如果说《记忆之场》是我们进入历史与记忆之辩的入口，以及阐明民族历史与历史性的现代体制之关系的探照灯，那么它同时也是一个显示器。它当然属于一个它致力于塑造其形态的时刻，但与此同时，它采用的方法却让我们对自己所处的当下多了一份了解。前文已经指出，对史学史的关注贯穿该书始终，这是一个第二层次的证据，它表明当下有进行自我历史化（présent à s’historiciser lui-même）的趋势。

对于拉维斯来说，他的《法国史》就像大革命缔造的民族统一那样，应该是确定无疑和不可撼动的，它自命为已经实现的民族的最终历史，是当下对未来的诉说，是某种垂之永久的成果。当然，共和国还有待完善，但不会再有根本性的改变了。这是他直到1921年还在坚持的信念，那时他正在抱病撰写这部一直延伸到1919年的《法国史》的结论。《记忆之场》意图成为一部关于当下、面向当下的历史，它包含着这样一个事实：当下“已经成为我们理解自己的范畴”。

如果说存在一个《记忆之场》的时刻，那么，《记忆之场》也就是这一时刻的“场所”，或者为了这一时刻而出现的场所。它是为今天而生的法国史（Histoire de la France），也是一部关于我们当下的历史，而且对此完全是有意识的。因此历史学家不能再充当过去与未来之间的摆渡人，充当莫诺式的教长或米什莱式的先知，这类人曾在过去之中读到已然降临或应促使其降临的未来，并且要宣告这一点。历史学家现在更不能像菲斯泰尔那样，坚定地声称“遗忘”当下——毋宁说否认当下。他可以是摆渡者，但仅仅是当下圈子的内部往来，“在盲目的要求和明智的应答之间，在公众的压力与工作室中孤独的耐心之间，在其所感和所知之间”往来。[124]他是谦逊的，但最终成了当下的历史学家，从其权利和实践上说都完全如此。至于历史，无论是关乎当下还是别的时段，它都应该承认自己是一种当下“之中”的历史。

不过，当代的当下与随之而来的当下主义，看起来还难以站稳脚跟。因此，对记忆的要求就可以解释为我们与时间关系的危机的一个表现，以及一种寻求回应这种危机的方式。虽然大家都同意，人们援引和宣称的记忆，主要不是传承的，而是对被忽视、被遗忘，有时还被歪曲的过去的一种重构，这种回忆应该能让人在公开透明中“找回自我”（réapproprier）。然而，《记忆之场》展现出的认识论，既提出甚至是要求当下的中心地位（当下是起点，也是终点），但与此同时又回避或逃脱当下。采取何种方式呢？就是以史学史撰述为出发点，从过去进入当下，关注对过去的有选择的复活——而这正是记忆运作的特点所在——这样一来，它就把记忆转换成一种史学中的设问和撰写的模式，在这里，记忆的形式上的作用大于内容。

然而，经典历史学家的工作开始于过去与现在的明确分割之时。历史只能是关于过去的科学、纯粹的科学，而历史学家只能是在档案馆的寂静中解读文献的一只眼睛。但《记忆之场》的逻辑相反，它引导人们思考历史学家本身，思考他的工作和职业，这也是个记忆之场。我们再次发现米什莱是个启迪灵感的人物，而诺拉则构想和出版了《论自我史》。[125]像不断为了自己而造访自己的记忆之场的夏多布里昂一样，历史学家本人也是一个“记忆之场”。[126]正是从这个立场和这个认知出发，产生了邀请历史学家在第二层次上撰写自己历史的自我史的方法。不过这里涉及的只是那些著名的历史学家。

《记忆之场》一书也是一个症候，因为“记忆之场”一说大获成功：它很快就进入习语和事实中，甚至也进入了法律之中。奥林匹亚音乐厅和富凯咖啡馆也被列为记忆之场了！“场所”概念已经前来支援到处泛滥的、过时的历史纪念物了。“场所”似乎可以给这些纪念物提供一个使用

起来简单明快的范畴，而这是第三共和国的立法者们显然不能也不愿去设想的。[127]但是，“场所”因此就被历史现象掌握，这种现象导致对场所的阐发，并反过来想要在场所之上投射某种可理解性。作为一种认知工具，场所应该用来勾勒和更好地理解纪念活动的爆发，而它自身也能成为一种可用的要素，用以声援遗产和纪念，从而给当下主义再添一副甲胄！显而易见，诺拉的诊断是深刻的洞见，但也可能导致将其事业归结为单纯的现下的考量，并被它曾有助于描绘和理解的现象本身所吞没。

对于正在发挥作用的记忆概念来说，《记忆之场》也是今日症候的一个表现。我们设想一下，这样一种研究如在20世纪60年代中期进行，无意识（口误、记忆的缺漏、遗忘、错位、否认，等等）很可能会扮演一个重要角色。但实际上，《记忆之场》中的记忆并非没有意识的记忆——除非是在比喻意义上而非本质上——实际上这里的记忆是有意识的：我说的是“场所”（lieu）这一修辞学的概念。研究者不想赶走场所中的未曾被思索的因素，毋宁说他要重组可以思考的因素。由此是否可能产生某种言说“非场所”的困难，或者说，言说历史或民族记忆中的“不便”场所的困难？

1989年以11月9日柏林墙的倒塌为标志，曾被理解为现代性的最激进的先锋意识形态终结了。这当然不是历史的终结，甚至也不是弗朗西斯·福山意义上的终结，但肯定是时间秩序中的一次顿挫（首先在欧洲，随后逐渐波及更广大的地区）。1989年之后，人们可以更好地理解，与时间的新关系仍在寻找中，就像两个世纪前旧的时间秩序以及与之相关的历史性体制风化一样。未来仍然存在，但我们却很想说，它比过去更不可预测了。

至于过去，未来的专制统治的终结也导致过去变得晦暗不明，使之部分而言也变成了一种无法预见的过去。这里指的不仅仅是偶然性，如雷蒙·阿隆在对西米昂的因果关系论的批判中强调的那种偶然性。[128]等待重新开启的过去不是线性的，也不是单义的，人们即将认识的这种过去是一个多种过去交错的场域，这些过去曾一度是可能的未来：有些已经开始成为未来，但另一些已经没有可能。历史学家和哲学家们——保罗·利科就是其中的一员——都强调过这一点：非常正确。[129]不可否认，《记忆之场》通过阐述某些“场所”如何凝结、重组、变形和被遗忘，从而对法国的历史—记忆做了一次批判性的盘点。它关注的是过去在当下的整体情形，也指出了过去与当下之间相互流转的一种可能模式，我们再重复一遍，这样做仍是有意识地从当下出发的。

1989年也将民族引向或带回前台，民族来势汹汹，至少构成了一个

难题。这是始料不及的，甚至前些年曾在西欧重提民族话题的人们也没有预料到。当时尚未统一的德国主动将自己界定为“后民族”国家，我们已经提到，在20世纪80年代，德国出版了好几种德国史，当时关于德意志身份的研讨会和各种纪念活动也层出不穷，当时柏林墙两边的人们都深信，两德的分裂将会长期延续。在法国，《记忆之场》既承认民族在当下的存在，也承认其深刻的改变。它已经不是弥赛亚式的民族，而是一个民族—遗产，民族甚或是一种共享的文化，是个没有民族主义的民族意识的载体，意识依然存在，但已经归于平静；在法国，人们还要培育对民族的记忆，就像培育园地一样，历史已经提前退休了。《记忆之场》就是致力于揭示、描绘和表达这一转变。这就是《记忆之场》的时刻。

当真如此吗？从一种民族模式向另一种的转变真的如此清晰和不可逆转吗？1989年以来在欧洲部分地区以及西方所发生的事情使得这一问题至少尚未有定论。[130]在东德被重新改造之后，德意志今后如何作为一个民族存在下去？欧盟在2004年即将面临又一次扩大，它也许变成了一艘越来越难驾驭的笨重的航船？我们会迈向一个基于搜集者清单之上的欧洲—遗产吗？这更是一个当下主义而非未来主义的欧洲，但“进步”仍将在其中占据中心位置。[131]

如何“制造欧洲”，至少是制造它的历史？这是1989年的一部文集的标题，它的发起者是五家不同语言的、来自不同国家的出版社，主编者是雅克·勒高夫。[132]当然，这是个带有意志论色彩的项目，有人甚至认为带有目的论色彩，他们指责说，这个项目是把19世纪民族史的产品重新表述为欧洲史。[133]勒高夫则谈到了这部文集的“积极角色”：撰写历史也是创造历史的一种方式。于是就可以认为这就是在激活历史性的现代体制，再次以未来照亮过去吗？不是，这显然不是主编者的观点，对他而言，“今天自昨天而来，明天来自过去”。确切地说：“过去不应该束缚当下，而应该促使当下既忠实于过去又有所不同，在进步中保持新意。”[134]这就既拒绝了现代体制的未来主义又拒绝了旧历史性体制的厚古原则，以便有可能保持一个既有所不同，有新意但又忠实的当下。勒高夫不是拉维斯！不过，就像对当初的莫诺一样，还是应该围绕欧洲（而非民族）历史而将过去、现在和未来扭合在一起。对这样的历史来说，长时段的取径最具有启发性。勒高夫是《中世纪西方文明》的作者，他捍卫漫长的中世纪观念，将中世纪从公元3世纪一直延续到现代的历次工业革命，他有这样的意识是水到渠成的事：欧洲的由来源远流长。如果说存在某种欧洲“特性”，那也正是在这里、从这里将最有可能理解这种特性。

至于民族，人们时而将它放在身后，置于一个神秘或遥远的过去之中，时而放在前方，又或者，同时放在前方和身后，不管怎样，人们又再次以它的名义或在它的幌子下死去。[135]种族类型的民族主义曾造成野蛮的大规模屠杀。虽然向民族的回潮或召唤——其激烈程度不太一样——在形式和强度上有所不同，但都能部分地与某种时间危机联系起来。它们不能简化或归结为时间危机，但它们是这种危机的一种构成要素，一种表现，也是一种回应危机的方式，这种方式此前已经（唉！）显示了自己的力量。但是，历史性的现代体制及其未来主义或民族—未来主义的旗帜，很大程度上已经失去了其明确的依据和驱动力，因而这种回应就更显得不合时宜了。

[1] 见前文第三章，第115–116页。

[2] Lorenz von Stein，转引自Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p.180。

[3] *Les Lieux de mémoire*, sous la dir. de Pierre Nora, III, *Les France*, 1, Paris, Gallimard,1993, p.11–32.

[4] *1789. La commémoration*（合著，Paris, Gallimard, 1999），是在《争鸣》（*Le Débat*）上发表的有关法国大革命200周年的论文的合集。Patrick Garcia, *Le Bicentenaire de la Révolution française. Pratiques sociales d'une commémoration*, Paris, CNRSÉditions, 2000.

[5] 见下文，第155–158页。

[6] 见上文，第87–90页。

[7] *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, III, 1.

[8] Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, 3 vol.

[9] *Ibid.*, t. III, p.431. 见上文，导言第34–35页。

[10] 在众多历史学家中，我们可以引述深深介入自己时代的观察家埃里克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）："很少有人会否认，随着苏联集团和苏联的崩溃，世界历史的一个时代终结了——不管我们怎样解读1989—1991年的事件。历史的一页已经翻过了。"（*On History*, Londres, Abacus Book, 1998, p.311.）

[11] Carol Gluck,"11 septembre. Guerre et télévision au XXIe siècle", *Annales HSS*, 1,2003, p.135–162. 作者提出，通过媒体的"人种志"，对美国主导的"反恐战争"做出一种历史—见证。这种历史—见证关注对战争的即时叙述，但不止步于对事件的建构性的即刻自我纪念。

[12] Plutarque, *Vies parallèles*, Fr. Hartog作序，Paris, Gallimard, 2002, p.35–36。"倒退着走进自己的未来"（Entrer dans son avenir à reculons）是瓦莱里的话。

[13] R. Koselleck, *Le futur passé*, *op. cit.*, p.43.

[14] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p.19.

[15] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, 44, 5, Paris, Gallimard, coll."Bibl. de la Pléiade", 1951, t. II, p.922.

[16] 见上文，新版序言第12–17页。

[17] 关于"历史导师"存在的长期性，参阅R. Koselleck, *Le futur passé*, *op. cit.*, p.37–62。

[18] Fr. Hartog为普鲁塔克《希腊罗马名人传》撰写的序言（Plutarque, *Vies parallèles*,*op. cit*., p.26–27）。

[19] Id.,"Du parallèle à la comparaison", in *Plutarque*：*Grecs et Romains en question*,P. Payen主编的文集：*Entretiens de St. Bertrand de Comminges*, 1998, p.162–166。Levent Yilmaz, *Le Temps moderne. Variations sur les Anciens et les contemporains*,Paris, Gallimard, 2004.

[20] 见下文，第176–185页。

[21] 即卢浮宫馆藏的古希腊胜利女神像，因发现地而得名。—— 译者注

[22] Giovanni Lista, *Le Futurisme*, Paris, Terrail, 2001, p.29, 30 et 38.

[23] Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris,Fayard, 1979. 书中可以看到双重的记录：对进步的证据，但尤其是对进步从此终结的记录。

[24] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p.135.

[25] Horace, *Épîtres*, 1, 4, 13.

[26] Marc Aurèle, *Pensées*, 12, 3, 3–4.

[27] Goethe, *Second Faust*, v.9381.Voir Pierre Hadot,"' Le present seul est notre bonheur',la valeur de l'instant present chez Goethe et dans la philosophie antique", *Diogène*,133, 1986, p.71.

[28] Franz Rosenzweig, 1917年2月5日的信件，转引自Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, p.89。

[29] Pascal, *Pensées*, 172（Brunschvicg）.

[30] Éric Michaud,"Présent des avant-garde"（étude à paraître）.

[31] André Gide, *L'Immoraliste*, Paris, Mercure de France, 1961, p.60.

[32] 吕西安·费弗尔曾好几次回应瓦莱里，认为他所说的是没有生气的历史，并谴责他对活生生的历史一无所知（1941），参阅*Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin,

1992, p.24, 102 et 423。

[33] “Aux lecteurs”, *Annales d’histoire économique et sociale*, 1, 1929：“当历史学家运用久经验证的古老方法处理过去的文献时，越来越多的人致力于研究当前的社会和经济，有时还带着一丝狂热：有这两类工作者之分，本来是为了让他们相互理解，不过他们通常并排而行却彼此不认识。”

[34] Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p.124–125 et 127.

[35] Id.，《现代》杂志的介绍词，1945年。《词语》中又再次重复：“我真诚地声称只为自己的时代写作。”

[36] Id., *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p.210.

[37] H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p.17.

[38] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p.374.

[39] 见上文，导言第35–36和第49–50页。

[40] Pierre Clastres, *La Société contre l’État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974；Jacques Lizot, *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*, Paris, Éd. du Seuil, 1976.

[41] Luc Boltanski et Éve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard,1999.

[42] Sylviane Agacinski, *Le Passeur de temps*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p.178–182.

[43] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p.263.

[44] Guy Debord在对“景观时代”进行分析时，称之为“可消费的伪循环时代”，他还指出，在景观时代，“过去支配着当下”（*La Société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967, p.130）。

[45] T. S. Eliot, *On Poetry and Poets*, Londres, 1957, p.69.

[46] Philippe Ariès, *L’Homme devant la mort*, Paris, Éd. du Seuil, 1977, p.554.

[47] Helga Nowotny, *Le Temps à soi. Genèse et structuration d’un sentiment du temps*,traduit par S. Bollack et A. Masclet, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme,1992.

[48] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p.268.

[49] Emmanuel Kant, Le Combat des facultés, 转引自R. Koselleck, *Le futur passé*, *op. cit*.,p.50。关于事件的历史化——甚至在事件产生之前——我们可以想到其他领域中的例子，如伍迪·艾伦（Woody Allen）的电影《香蕉》（*Bananas*, 1971），片中有直播总统被刺杀的镜头。

[50] Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l’historien. De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003, p.27–63.

[51] 见下文，第242–245页。

[52] Jean Favier et Daniel Neirinck,“Les archives”, in *L’Histoire et le Métier d’historien en France, 1945-1995*, sous la dir. de Fr. Bédarida, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 1995, p.89–110. Fr. Hartog,“Archives. La loi, la mémoire, l’histoire”,*Le Débat*, 112, 2000, p.45–48. 关于对文献的整体性介绍，参阅Sophie Coeuré et Vincent Duclert, *Les Archives*, Paris, La Découverte, 2001。

[53] 按查阅规章，档案资料可以当即查看，但1979年法律的适用条令规定，某些档案的保管期限为30年或60年（60年涉及的是包含私生活信息或牵涉国家安全和国防的文件）。1995年，Braibant报告建议将保密期限分别缩短为25年和50年。

[54] 这里的民族解放阵线是阿尔及利亚的民族解放组织。在阿尔及利亚战争期间，该组织在法国的成员于1961年10月17日在巴黎组织抗议活动，遭到警察镇压。——译者注

[55] 不过当时没有人料想到，他会于2002年9月因健康原因而从桑泰监狱获释。他能获释仅仅是因为2002年出台了新的法律，但当时舆论一片哗然，这清楚地表明，他到死都将是他所犯罪行的同时代之人。而我们也将是这罪行的同时代之人。

[56] 保安队是“二战”期间与德国占领当局合作的通敌组织。——译者注

[57] 见下文，第266–267页。Henry Rousso, *La Hantise du passé*, 与Philippe Petit的对谈，Paris, Textuel, 1998, p.12–47。

[58] André Fermigier, *La Bataille de Paris: des Halles à la Pyramide. Chroniques d’urbanisme*, Paris, Gallimard, 1991. Fermigier随后在《新观察家》（*Nouvel Obse rvateur*）、《世界报》（*Le Monde*）发表了续篇，这使我们可以追踪中央市场的拆除和遗产主题的逐步产生。

[59] A. Fermigier, *ibid.*, p.149.

[60] “L’utopie Beaubourg dix ans après”, *Esprit*, 123, 1987. Geneviève Gallot, “Le Centre Pompidou, une utopie épuisée”, *Le Débat*, 98, 1998, p.102.

[61] 波布尔（Beaubourg）即巴黎第四区蓬皮杜中心所在的街区，大平台应指该建筑的各透明的楼层。——译者注

[62] 勒内·马格里特（1898—1967），比利时超现实主义画家。——译者注

[63] 见下文，第204–206页。

[64] Mona Ozouf, in *1789, La Commémoration*, *op. cit.*, p.322.

[65] Étienne François, “Nation retrouvée, Nation à *contrecœur*. L’Allemagne des commémorations”, *Le Débat*, 78, 1994, p.62–70. *Deutsche Erinnerungs-Orte*, sous la dir. de E. François et H. Schulze, Munich, Beck, 2001-2002.

[66] *Faire de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t. I, p.ix et xi.

[67] Thucydide, 1, 20–21.

[68] Maurice Halbwachs,“Mémoire collective”, in *La Nouvelle Histoire*, sous la dir. de J.Le Goff, R. Chartier et J. Revel, Paris, Retz, 1978, p.400–401.

[69] Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*（1925）, Paris, Albin Michel,1994, p.296. Marie-Claire Lavabre,“Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire”, *Raison présente*, 128, 1998, p.47–56.

[70] Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Gérard Namer评注版，Paris,Albin Michel, 1997, p.135。

[71] *Ibid.*, p.189.

[72] *Ibid.*, p.166.

[73] J. Thiénot, *Rapports sur les études historiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1868, p.356.

[74] Pierre Nora,“Le retour de l’événement”, in *Faire de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t.I, p.225 et 227.

[75] Id., *Les Lieux de mémoire*, I, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p.xvii–xli.

[76] Jean-Noël Jeanneney, *L’Histoire va-t-elle plus vite? Variations sur un vertige*, Paris,Gallimard, 2001.在作者看来，加速是个“部分的事实，因而是个有用的概念，但条件是将其表现相对化，并懂得其新颖在本质上并不是因为我们文明之中的流动性增强，而是在于塑造我们演进的所有节奏之间日益增长的不协调”（p.137）。我们将在下文中再次看到这一

不协调的问题。

[77] 见上文第三章，第107页。R. Koselleck, *Le futur passé, op. cit*., p.51–52.

[78] Lothar Baier, *Pas le temps*, Arles, Actes Sud, 2002.

[79] Pierre Nora,“Pour une histoire au second degré”, *Le Débat*, 122, 2002, p.27.

[80] 这句铭文是：Sanctus amor patriae dat animum，大意是“对祖国神圣的爱赋予生命和勇气”。——译者注

[81] Id.,“Ernest Lavisse：son rôle dans la formation du sentiment national”, *Revue historique*, juillet-septembre 1962; repris dans *Lieux de mémoire*, *op. cit*., I, p.247–289.

[82] Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*, in *Œuvres complètes*, Paris, Calman-Lévy, 1948,p.759.

[83] P. Nora,“Pour une histoire au second degré”, *op. cit*., p.30.

[84] Frances Yates, *L'Art de la mémoire*, traduit par D. Arasse, Paris, Gallimard, 1975.

[85] Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, in *A la recherché du temps perdu*, Paris, Gallimard,coll.“Bibl. de la Pléiade”, 1954, t. III, p.1029.

[86] Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*（1888）, Paris,PUF, 1961, 尤其是分析绵延观念的第二章。贝玑曾听过柏格森的课，他将“柏格森革命”置于其思考的中心。关于贝玑，柏格森说他知道其“基本的思想”。

[87] Charles Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne, in Œuvre en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. “Bibl. de Pléide”, 1992, t. III, p.1176–1178. 这篇手稿写于1912—1913年之间。François Bédarida, “Histoire et mémoire chez Péguy”,*Vingtième siècle*, 73, 2002, p.101–110.

[88] Ch. Péguy,“A nos amis, à nos abonnés”, in *Œuvres en prose complètes*, Paris,Gallimard, coll.“Bibl. de la Pléiade”, 1988, t. II, p.1309.

[89] Id., *Clio*, *op. cit.*, p.1205.

[90] 该著有好几种翻译。可参阅Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incen die. Une lecture des thèses “Sur le concept d'histoire*”, Paris, PUF, 2001。关于本雅明和贝玑，见Hella Tiedemann-Bartells, “La mémoire est toujours de la guerre,Benjamin et Péguy”, in *W. Benjamin et Paris*, sous la dir. de H. Wismann, Paris, Éd.du Cerf, 1986, p.133–145。

[91] Walter Benjamin, *Paris capitale du xix*^{e} *siècle. Le livre des passages*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p.478.

[92] Hannah Arendt,“Walter Benjamin. 1892-1940”, 转引自Étienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot Rivages, 1999,p.36–37。

[93] Ernest Lavisse, *Histoire de France contemporaine, depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919*, Paris, Hachette, 1922, p.511, 515 et 551.

[94] P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, I, *op. cit*., p.XXIII.

[95] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin,1993, p.95. 关于过去/当下关联的重要性，见Olivier Dumoulin, *Marc Bloch*, Paris,Presses de Sciences Po, 2000, p.264–276。

[96] Marcel Gauchet, in *Les Lieux de mémoire*, II, *La Nation*, 1, Paris, Gallimard, 1986,p.285.

[97] François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

[98] Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, in *Œuvres complètes*, Paris,M. Lévy, 1868, t. IV, p.145.

[99] Carine Fluckiger,“Le Moyen Âge domestiqué. Les historiens narrativistes et la couleur locale”, *Équinoxes*, 16, 1996, p.27–37.

[100] Fr. Hartog,“L'oeil de l'historien et la voix de l'histoire”, *Communications*, 43, 1986,p.55–69.

[101] Jules Michelet,“Préface de l'Histoire de France”, in *Œuvres complètes*, Paris,Flammarion, 1974, t. IV, p.13 sq.

[102] F. Braudel, *L'Identité de la France, op. cit*., t. I, p.9.

[103] Fr. Hartog, *Le XIX*^{e} *Siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, nouvelle éd., Paris,Éd. du Seuil, 2001.

[104] Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Paris,Hachette, 1875, introduction, p.2.

[105] F. Braudel. *L'Identité de la France, op. cit*., t. II, p.431.

[106] Gabriel Monod, *Revue historique*, 1, 1876, éditorial.

[107] L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, *op. cit.*, avant-propos, p.v.

[108] P. Nora, *Lieux de mémoire*, *op. cit*., II, 1, p.327.

[109] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. “Bibl. de la Pléiade”, 1960, t. II, p.921 et 935.

[110] Lucien Febvre,“L'histoire dans le monde en ruines”, *Revue de synthèse historique*,février 1920, p.4.

[111] 马克·布洛赫逝世前曾打算通过比较来勾勒法国的“独特性”（“并不存在法国史，但存在欧洲史”）。吕西安·费弗尔1945—1946年及1947年在法兰西公学的课程中，试图阐述一种民族意识的诞生，这篇文献名为《荣誉与祖国》（*Honneur et Patrie*），Thérèse Charmasson和Brigitte Mazon整理和评注，Paris, Perrin, 1996。

[112] Georges Duby et Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, Paris, Armand Colin, 1958. 但在1987年，杜比参与并发表了Hachette出版社的《法国史》（*Histoire de France*）项目，这套著作以政治史为中心，他是第一卷的作者：*Le Moyen Age de Hugues Capet à Jeanne d'Arc, 987-1460*。

[113] Charles Péguy, *L'Argent suite*, in *Œuvres en prose complètes*, *op. cit.*, t. III, p.883.Henri-Irénée Marrou, “De la logique de l'Histoire à une éthique de l'historien”, *Revue de métaphysique et de morale*, 54, 1949, p.248–272.

[114] François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995.

[115] F. Braudel, *L'Identité de la France*, *op. cit.*, t. I, p.16.

[116] F. Braudel, *L'Identité de la France*, *op. cit.*, t. I, p.18.

[117] *Histoire de la France*, sous la dir. d'André Burguière et Jacques Revel, Paris, Éd. du Seuil, 1989, Préface, p.18 et 19.“原初特征”（caractères originaux）显然是暗引马克·布洛赫的说法。

[118] 可参阅：*Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, sous la dir. de J. Boutieret D. Julia, Paris, Éditions Autrement, 1995。

[119] Christian Amalvi,“Le 14-Juillet”, in *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, I, p.423–434.

[120] Ch. Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, in *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll.“Bibl. de la Pléiade”, 1992, t. III, p.1083–1084.

[121] Jean-Michel Leniaud, *L'Utopie française. Essai sur le patrimoine*, Paris, Éd. Mengès,1992, p.115–150; 见下文第五章。

[122] P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, III, 1, p.29.

[123] Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002.

[124] P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, III, 1.

[125] *Essais d’ego-histoire*, Paris, Gallimard, 1987.

[126] Henry Rousso,“L’historien, lieu de mémoire, hommage à Robert Paxton”, in *Vichy, l’événement, la mémoire, l’histoire*, Paris, Gallimard, 2001, p.453–480, 作者在文中指出帕克斯顿（Paxton）是如何成为“某种记忆之场”的。

[127] 见下文，第五章，第241–244页。

[128] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l’histoire. Essais sur les limites de l’objectivité historique*, nouvelle éd., Paris, Gallimard, 1986, p.277：“我们这里的偶然性，既是指可能设想发生别样的事件，也是指不可能从此前的整体情状中推演出事件。”

[129] Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p.313. Bernard Lepetit, “Le présent de l’histoire”, in *Les formes de l’expérience. Une autre histoire sociale*, Paris,Albin Michel, 1995, p.295–298.

[130] *L’Europe entre cultures et nations*, sous la dir. de Daniel Fabre, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 1996，书中探讨了欧洲的三大术语：遗产、身份、民族。

[131] 关于遗产与当下的关系，见下文第五章，第253–256页。

[132] 它们是慕尼黑的Beck出版社，牛津的Basil Blackwell出版社，巴塞罗那的Critica出版社，罗马和巴里的Laterza出版社，及巴黎的Seuil出版社。这些著作在各个国家同时出版，至今已有19种问世。

[133] 关于这个问题的辩论，参阅下述期刊上的辩论：*Vingtième siècle. Revue d’histoire*：Nicolas Roussellier, 38, 1993, p.106–108；Jean-Pierre Rioux, “Pour une histoire de l’Europe sans adjectif ”, 50, 1996, p.101–110；Jean-Clément Martin, “Pour une histoire ‘principielle’ de l’Europe”, 53, 1997, p.124–128；以及“Apprendre l’histoire de l’Europe”, 该著作是一次研讨会的成果，按J.-P. Rioux的说法，它应“提出科学的预防原则，应围困住唯意志论”，71, 2001。

[134] J. Le Goff, préface. 这篇文献见于这套书的所有分册。

[135] 见中世纪专家Patrick J. Geary富有启发性的反思：*The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002。

第五章

遗产和当下

记忆之后，让我们转向它的一个对等之物（alter ego），即遗产，这次仍然从我们同样的问题出发：足足四分之一个世纪以来，我们所亲历的这场遗产扩张和世界化运动，从时间和时间秩序的观点看来究竟意味着什么？有人认为，遗产化迅猛发展是20世纪90年代的特征，这种现象可能是何种历史性体制的标志？这种对过去、对旧事物的兴趣，是否突然之间见证了某种对历史性的旧制度——尽管它已经停止运作很久了——的怀念？反之，这种兴趣怎能再与两个世纪以来将所有“希望的热情”都置于未来之中的现代体制相适应？这与马里内蒂的宣言或预测背道相驰！当代的遗产作为时间危机的标记，难道不也能理解为一个，或者又一个清楚明白的标记，即我们的当下主义的标记——这本书就是为了阐述它的产生——吗？我们将对这一概念在不同时代的不同用法进行往来比较，以此再次来寻求答案；而每次比较的时候，我们都注意当下被赋予的地位。

我们记得，1980年被法国政府确定为遗产年，在这期间，一个显而易见的事实是，在文化生活和公共政策中，遗产已成为统治性的、包罗万象乃至吞噬万物的范畴。很快人们就在普查各类“新遗产”，并拒绝将遗产改作“新用途”。文化部下的原历史遗产纪念物局（Le Monument historique）此时可真是忙坏了，后来它被并入遗产局，最引人注目的事情是，人种学被引入了这个机构的日程表中。[1]1983年以来，遗产日吸引了越来越多的人前来参观被称为遗产的处所：参观人数在2002年9月达到1100万。这些结果每年都要在媒体上正式确认和公布，就好像它们是有待下次被打破的纪录。等候参观的队伍排得越长，数据就将越好！只有2001年有点例外，因为当时刚好碰到“9·11”袭击，遗产日活动在最后一刻不得不取消。遗产日有点在世界各地全面铺开的味道，尤其是由于联合国教科文组织的倡议和公约，人们今天已在讨论遗产的世界化（universalisation du patrimoine），同时世界人类遗产的目录也每年都在拉长。世界遗产中心的网页上可以查阅相关信息：到2002年底，这个数字已经达到730个。1991年，一个负责培养未来相关工作人员的国立遗产学校在巴黎开办。1996年后还成立了遗产基金会。至少从成立理由上

说，这个基金会受到英国国家名胜古迹信托（National Trust）的启发，不过实际上它表现得十分谨慎。最后，1984年，遗产局组建了遗产修复维护部（Entretiens du Patrimoine）。人们在那里谈论所有涉及遗产的问题，包括最近关于遗产“滥用”[2]的辩论。

《记忆之场》做出诊断，法国历史，甚至法国本身已被“遗产化”了，因为记忆已经转入了另一个体制，这就使得我们走出“历史—记忆”，进入“历史—遗产”。这方面引人瞩目的是1993年的《遗产法》中对纪念性遗产的定义：“我们的遗产就是我们历史的记忆，是我们民族身份的象征。”遗产已从记忆变为历史的记忆，成为身份的象征。记忆，遗产，历史，身份，民族，这些都已经融汇于立法机构的光鲜文辞中。

在这一新的格局中，遗产与土地和记忆联系在一起，土地和记忆是身份认同的载体，而身份则成为20世纪80年代的主导词。但这里涉及的与其说是一种显而易见的、自信的认同，不如说是一种袒露不安情绪的认同，它面临消失的可能，甚至已经被严重地遗忘、湮灭、压制了：这是一种寻找自我的认同，它需要发掘和修缮乃至发明。在这种情况下，遗产所定义的就主要不是人们所占有、所拥有的是什么，而是人们自己是什么，对此人们并不知道，甚至无法知道。这样一来，遗产就表现为敦促人们进行集体回想。在记忆的“责任”——最近它在公众之中表现为悔恨——中，又加上了“强烈的责任”之类的东西，这不再是戴高乐时代的“计划”——别样的时间，别样的风俗！——它关乎的是遗产，是对遗产进行保护、修复和纪念的要求。还是在这段时间，至少在法国，生态博物馆或社会博物馆出现了，成为将文化、社会和自然交织在一起，从而形成某种新遗产的熔炉或实验室。

一个概念的历史

遗产在私法中的使用十分古老，它是如何在集体文化财产的领域内站稳脚跟的呢？通行的辞典直到最近才注意到这一点。[3]1972年关于文化和自然遗产的国际公约可以视为一个方便的参照点。这个概念先是被用于自然，经过经济学家的加工和法学家的表述后，看来已经大量涌入文化领域了。但它并非没有被赋予新的明确理由，因为将遗产范畴运用于自然，首先表现出“一种强行为之”。遗产实际上指“占有财产的原型”，从这个意义上说，“它在语义上是与自然、野蛮和不可占有是对立的。自然的诸多存在是最不能指望成为遗产的物体”。[4]

这种说法指出了一些完全在理的东西，而遗产的基础就在于传承这一事实。不过，当人们意识到环境在恶化，或是偶然的或已成为常态（如污染），或是暂时的或已不可逆转，而且这种恶化使环境的传承成为难题而备受讨论时，环境也就被视为“遗产”了。第一个应答由此而来：自然的遗产获得法律上的支持，从而可从今天开始为了明天而保护自然。人们从未来着眼，甚至准备以未来的名义展开行动。于是我们似乎仍处于历史性的现代体制这一熟悉的框架中。但这实际上是同样的未来吗？或者说，是同样的关于未来的视角吗？

不过，遗产最近获得的这种普遍的理所当然并不能掩盖这一概念是有自己的历史的：它不是在任何时间、任何地点都以同样的方式被使用的。在欧洲之外，以及近来在前殖民地国家是否也是如此呢？从比较的视角来看，这样的研究应该着力于探明遗产产生的条件，然后再考察其传播的路径及其被接受的方式。在欧洲的传统中，遗产是一种混合物，是漫长历史的产物。根据追踪其产生轨迹的学者的研究，它应该是好几种条件结合在一起而产生的：收藏的爱好、保存和修复的习惯，以及历史纪念物范畴逐步的形成。[5]这些都是必要条件，但不是充分条件。

还需要一点别的东西：某种将这些条件联系在一起，并赋予上述做法意义的存在方式。也就是某种与世界和时间的关系模式。这里需要一种意识，这种意识常常是不安的：某些事物（物体、纪念物、场所、风景）已经消失，或马上就要从人们眼前消失。因此需要有某种时间危机。如果借用克日什托夫·波米安的分类，遗产的对象是一些“符号载体”（sémiophores）：“被赋予了意义的可见对象。”[6]遗产和时间性不可分离地联系在一起，这一点显而易见，因为遗产是一个社会在特定时刻（并为了某个时刻）而为自己产生的符号载体的聚合。因此这些载体表现了一个社会决定与时间所保持的关系。遗产表达了某种时间秩序，使其呈现出来，在这种秩序中，过去的维度是非常重要的。但这里的过去是当下不能或不愿完全脱离的过去。人们要去庆祝它、模仿它、恳求它，从中获取声望，或者仅仅是能回访它。在回望过去时，遗产的关怀仅仅是或主要是厚古的吗？不是，因为这里的过去——某个特定的过去——其可见的形态在当下很重要。[7]

但这就足够了吗？任何人或任何人类群体都依恋某些他们发现、接受或加工的对象，不管它们多么微不足道，如果我们只想指出这一点的话，那就足够了。如果我们试图理解遗产概念在欧洲究竟有何特殊性、占有何种地位的话，就还不够。除了前述各种可能性的条件，除了与时间和世界的某种关系，还应特别强调痕迹之为痕迹的价值所在。这就让我们一直回溯到耶稣生平，即基督在尘世的经历这一奠基性的事件上。

在场与缺场、可见与不可见等范畴，在这里以决定性的方式呈现了出来。人们知道，君士坦丁皇帝在耶路撒冷建起了圣墓教堂，它以一座空墓为中心，就建在基督于尘世留下的痕迹之上，这座教堂将从此被视为基督教信仰的中心。我们已经指出，时间秩序已经被这段历史改造到何种程度，它已被置于“已然”和“尚未”之间，然后，随着教会成为居住在罗马帝国这一巨大实体中的机构，“已然”（即已完成的、过去的、传统的）的分量又是如何逐步增大的。[8]

更为具体的是，这种关系是通过见证过基督生平和受难的物品而发生的。在耶稣受难的各各他山，君士坦丁的母亲海伦皇后发现了真十字架。它与荆棘冠、耶稣墓上的那块石头、长矛、基督裹尸布，一起被运到帝国的新都城君士坦丁堡。《旧约圣经》中的圣物，如“摩西的杖”，同样在宗教日历的重大节日的仪式中拥有明确的位置。这位作为新摩西的君士坦丁皇帝是以色列诸王的继承人，但他也在“君士坦丁的十字架”前躬身。吉尔伯特·达戈隆（Gilbert Dagron）研究了这些仪式中的各种细节及其“记忆之场”，描绘了这种祭祀王权的轮廓。[9]

圣路易懂得重拾其中的某些元素以服务于法国的君主制：尤其是荆棘冠于1239年被安放到圣礼拜堂（Sainte Chapelle）的珍宝库中。[10]这些君权神授之合法性的标志，首先是这个新的基督徒“民族”由之确认自己的符号。由此就有了下面这条规则：服务于宗教的圣坛应该由圣物来祝圣，而且经常应该由圣物来证明自己是真实的。随后，在整个中世纪发展出对殉道者和圣徒留下的圣物的崇拜。人们前来观瞻和触摸圣物，在圣物前冥思。这些符号载体既是精神宝库，也是物质财富的源泉，因而它们成了偷盗、交易的对象，并衍生出大量的捐赠和朝圣。圣骨既是此世的也是彼世的：在末日审判的那一天，圣徒一定会将其取回。[11]这些过去的痕迹见证着其主人的神圣性，它们也同样是充分存在于当下的符号。它们进入了教会的仪式中，被不断地再现时化，它们作为中介者的能力使其成为始终具有同时性的“对象”，是一种“活跃的意象”（imagines agentes）或特别有效的“记忆之场”。

在基督教世界之外，日本的情况经常备受关注。明治维新（1868年）之后，这个国家很快就立法保护古代建筑和艺术品，这一事实让日本比其他地方更易于让人把握它与欧洲的遗产概念之间的异同。[12]1871年，日本发布第一条清查古迹的法令，1897年，颁布了《古社寺保存法》，其中引入了“国宝”的观念。“宝”（trésor）一词表明，物品的价值在于其非物质性的背景（如是源于神的）。[13]因此人们首先关注的是宗教遗产（神道教）。1919年，日本又颁布《史迹名胜天然纪念物保存法》。最后，1950年的《文化财保护法》首次将“非物质文化财富”纳入

其中。从这整个立法及其规定的遗产保护措施中，我们只想指出两个特别之处。

某些宗教建筑的周期性重建是事先就规划好的。这些建筑是木质的，但这一事实并不能解释一切，因为重建是根据事先确定好的日程表进行的，而且是原封不动地重建。伊势神宫就是个突出的例子。神宫当中供奉皇室的神话祖先天照大神的宫殿，每20年都用日本柏木按原样重修。这一做法于7世纪开始，一直延续至今（当然其间有过间断）。下次重建计划于2013年进行。重要的首先是形式上的始终如一。这里并没有西方“保护还是修复”[14]的困境。相反，一个访问巴黎的日本游客将（确切地说，以前可能）会被这里的人们为保护物品、历史纪念物以对抗时间磨损所付出了何等努力而感到震惊。[15]实际上，日本的文化政策首先关心的不是物品的可见性，也不是维持这种可见性。它基于另一种逻辑，这是一种现时更新（actualisation）的逻辑。

这就让我们可以很好地理解，为何1950年的保护法中专门提出“人间国宝”一说。这个说法实际上被用于某个工匠或艺术家，在这里他们不是个人，而是“某个重要的非物质文化遗产的持有者”。享有这个头衔的人或团体会得到报偿，而其责任便是将自己的知识技艺传下去。他们就是因此而领取津贴。从这种最根本的设置可以看出，物品或物品的保存并没有知识技艺的现时化来得重要，这种知识技艺恰恰是在现时化中传下去的。就像木质的神宫一样，传统技艺只是因为在当下或具有当下性而存在的。于是可以得出这样的推论：西方遗产构建过程中的关键概念，如原作、抄本、真实性，在日本并不存在，或者无论如何也没有被赋予同样的价值。当然，过去都很重要，但在日本，时间秩序的运作与欧洲有所不同。首先，这里的时间不是线性的，由此就产生出另一种持久的面貌，另一种与痕迹的关系。我们这里只是做了一点速写式的勾勒，仅仅是一幅远距离视角的草图，但它足以让人觉得欧洲的遗产概念显得不那么理所当然。我们现在可以回顾欧洲遗产概念的漫长历史中的几个时刻，就让我们从一种从前的时间中开始吧——那时时间既不是行动者，也不是一种进程，那时盛行的是“历史导师”的模式。

古代人

遗产（patrimoine）来自拉丁词patrimonium，罗马人就曾是古物，首先是希腊古物的热情爱好者，但这一点足以把遗产观念移到或送回到古代世界吗？[16]的确，希腊城邦、罗马或意大利都曾修复过一些历史纪

念物、雕像和绘画。正如当时有一些收藏品和著名的收藏家，如柏伽马的阿塔里德斯（Attalides）和阿提库斯（Atticus），还有罗马那位腐败的维列斯（Verrès）。[17]罗马帝国也有一整套关于保护市中心的立法。最后我们还可以提一下亚历山大的图书馆，尽管它主要旨在成为一座百科全书宝库而非一份遗产：搜罗所有希腊和蛮族的书籍，为的是生产关于知识的知识，更多更好的知识。[18]但古代世界没有历史纪念物这一范畴，这个范畴要以距离的获得为前提。当一种纪念物被视为与其过去或与其曾经的状态有所不同时，此刻它就以另一种方式呈现于人们眼前，就是一种“艺术和历史价值”的符号载体。

文艺复兴就与这个时刻联系就一起：“可以说历史纪念物诞生于1420年左右的罗马。”[19]因此需要来一次时间秩序的转变，它以一场双重运动为标志，即运动既是开掘当下与过去之间的鸿沟，但又在填平这一鸿沟。这里的过去既已过去又依然存在，它是资源或者楷模。在古代并没有与时间的这种关系。可能正是这一点促使研究废墟诗学的先驱罗兰·莫尔蒂埃（Roland Mortier）写下这样的话：“废墟——有趣的是对希腊来说并不存在——并不能引起拉丁人的兴趣，除非是作为命运之神的一种外在形象：废墟不是一种在场，而是一种‘缺席’，一种‘空无’，一种已然消失的伟大的见证，一种被摧毁的伟大的反面标记。”[20]从历史心理学的角度来看，这种推断没有错，尽管不可否认的是，古代人的景观乃至思想中并非没有废墟。

我们且举一个例子，《希腊志》（*Périégèse de la Grèce*）的作者鲍萨尼亚斯（Pausanias）。他似乎是最接近具有遗产意识的古代作者。这位公元2世纪的作家试图对古希腊的记忆之场做一番巡览。因此现代人经常认为他具有古物爱好者的特征，是致力于编纂第一本贝德克尔（Baedeker）旅行指南[21]的人，或者说，编纂一部希腊指南。的确，他的著作是一部希腊历史或记忆的名胜地点的便览。他一度还毫不犹豫地指责希腊人说，他们总是热衷于膜拜别人的奇迹，却不来看看自己家的。他说，人们总是吹嘘埃及的金字塔，但忘记了米尼亚斯（Minyas）王的珍宝和梯林斯（Tirynthe）的城墙同样令人赞叹。[22]鲍萨尼亚斯实际上在塑造记忆之场，他在追踪久已失落和被遗忘的希腊特性留下的痕迹。但毋宁说他是在巡览的行程中构建这种特性，他想“随着他的叙述而前行，沿途不放过一处希腊事物”。[23]他在以自己的方式重拾希罗多德首创的计划，此时也不再有值得在记忆中保存的“伟业”（erga），只存在一些过去的（真正的）废墟。此时罗马已经统治三个多世纪了。

但是，绝不要以为这位普罗斯佩·梅里美（Prosper Mérimée）遥远的先驱已具备了历史纪念物巡查员的特征。[24]对于这位来自亚洲的希腊

人来说，他那始于雅典终于德尔斐的十卷本著作根本不是在盘点和归类，更不是在敦促人们去保护了。米尼亚斯王的奥科美那斯和梯林斯城很久以前就已经是毁弃的废墟了，如果不是这位旅行者知道了它们并写了下来，它们还是原来的样子：几处残垣断壁而已。他经常把参观者很久以来就看不到的东西描绘得像它们依然存在一样。另外，他不认为应该描绘一个旅行者可能看到的一切，因为他有意忽视了公元前150年之后的建筑物：希腊化时代几乎不存在。因此，在他的著作中，总的来说，闻知（通过文字或口传）的东西多于实际看到的东西。至于修复或宣扬修复希腊的神庙，实际上他从未考虑过。有他的著作应该就够了。

在这里我们要转向在1980年左右成为关于纪念物和遗产思考的一位庇护人，他就是阿罗伊斯·李格尔（Alois Riegl）。此人在1903年提出，应根据他所称的“纪念价值”对纪念物进行分类。作为维也纳历史纪念物委员会的主席，他曾负责制定关于纪念物保护的新法律。因此他的出发点根本不是古典时代或文艺复兴，而是当下，是他所称的“纪念物的现代崇拜”。如何理解和面对这一现象？在他看来，纪念物可以根据三种纪念价值而分为三类。首先是“有意的”纪念物，就是古代和中世纪建造的所有纪念物。第二种是文艺复兴产生的“历史”纪念物（之前我们已经提到），正如李格尔指出的：“当时人们开始欣赏古代的纪念物，但这是因为它们的艺术和历史价值。”最后，李格尔继续说，如果说19世纪看重的全是历史价值，那么“20世纪就应该注重它的古老性价值”。古代纪念物这最后一类包括“所有与其最初的意义或目的无涉的人类创造物，只要它们清楚地证明自己已经经受住时间的考验”。[25]这就把古代与现代联系在了一起：古老性的价值在于它是现代性的伴侣——甚至是后者要求如此。

带着这些有用的明确说法——它们也有自己的历史——我们再次转向古代吧。人们肯定要去保护、修复和收集，但当时并没有（在李格尔的意义上）历史和艺术纪念物，这些做法意义何在？我们试着往前走远一点，就以奥古斯都（Auguste）为例开始。他的《功业记》（*Res Gestae*）是为光大其功绩、使其垂之后世而撰写的，在这篇短文中，他使用第一人称的动词feci，“我做过”，“我建造过”（紧接着是神殿和纪念物的名单），随后又是refeci，即“我再造过，我修复过，重建过”（仅在罗马就不少于82座神殿）。同样，refeci这个词也出现在别处，用于提及整修弗拉米尼亚大道和多座桥梁。[26]至于feci，应该指的是新的建筑，不过可以看到，情况并不必然是这样。如朱庇特神庙（Temple de Jupiter Férétrien），被说成是奥古斯都在卡庇托林山丘上“建造”的，但它实际上是最古老的建筑之一，据传可一直追溯到罗慕路斯

（Romulus）。其实这是一种修复。[27]从权力实施模式和预期利益的角度出发，两种做法之间似乎并无明显的差异：refeci就是feci，对那位想以罗马的新奠基者自居的人来说，refeci甚至更为重要：他其实是罗马的修复者（restitutor）。

同样，苏维托尼乌斯（Suétone）记载说，韦帕芗（Vespasien）皇帝曾着手修复（restitutio）被火灾摧毁的卡庇托林：于是他翻修了它。但与此同时他还命人“恢复”了在那场火灾中融化了的三千块铜板（实际上是档案）。[28]如果它们已经消失，又如何能修复呢？显然这要利用存放在别处的副本。因此，这一次的restitutio并不意味着一次“修复”，而是一次再造，事实上是以别处存放的副本为基础的新的制造。修复、恢复、重建、再造新的，这都属于restitutio或修整（réfection）的领域。在文艺复兴时期，人文主义者呼吁实现对罗马及其光荣的restitutio，他们使用了该词的所有含义。

修复一座纪念物，就是将其修复成“有意的”历史纪念物。某种权力重申当初设立纪念物的主要意图，并使其为己所用。它在其中贯注了自己的合法性，并特别使之表现出一种秩序的回归。就罗马来说，权力庄严地重申罗马城（Urbs）的永恒性，以及它与诸神缔结的契约的有效性。从这个意义上说，修复就是有意的纪念物命中必有的一部分。在奥古斯都时期，时代的新秩序（novus ordo saeclorum）和重塑已经展开，他皇帝本人在所有领域——包括罗马的城市景观——都是传统的“修复者”（restitutor）。[29]

用保罗·韦纳（Paul Veyne）的话来说，古代人的时间是“惰性的而非创造性的进化”——这话是在向柏格森使眼色[30]——建造就是为了今天建造，但也是为垂之永久而建造。不过在今天（我们的当下），人们倾向于为今天而建造，且仅仅为了今天。建筑很少具有持久性。人们很清楚这一点，虽然他们会装出一副对此很震惊的样子。一位建筑史专家说，30年后“它们将不再存在……人们甚至将不能去维修它们，因为必须不断地重建它们”[31]。是按原样重建，还是像人们有时所说的那样，给它们“换上新皮肤”？创新的一种方式就是在持久性和瞬时性的悖论间游戏，将一座纪念物变成一个事件。正如克里斯托（Christo）经常用包装做的那样。“包装过的”纪念物摆脱了平时的不可见性和历史沧桑的灰尘，它又获取了可见性和夺目的现时性，但却也只能延续很短的时间。

至于保持建筑物和城市面貌的考虑，人们何时想到这一点的？我们确实知道，公元1世纪罗马帝国元老院有一条法令保护各城市的中心区，但根据专家的说法，其目的首先是要防止和控制投机。[32]扬·托马

斯（Yan Thomas）从法学角度出发，对城市装饰做了出色的研究，他证明，“装饰”（ornatus，如云石和柱廊）是从整体来考虑的，它们不是与某座纪念建筑，而是与整个城市构成一个整体单位，由此城市装饰也属于君主权威的范围。[33]因此我们发现，从公元1世纪到4世纪，有一整套涉及建筑物的面貌、形态和外表的立法，通过这些考量，人们也就关照到受拆除、夷平和毁弃之威胁的城市景观。不过，对我们而言，重要的显然是：“之所以要同这类衰败做斗争，主要原因并非它们导致的丑陋，而是因为它们看起来是权力的疏忽大意的象征，是内战摧残留下的印记，是无力确保时间之永恒的信号：对建筑物的无所用心和暴力毁坏导致的是衰老（vetustas）的胜利，而衰老是与罗马、意大利和帝国的永恒截然对立的。”[34]一般而言，“利用战利品（spolia），赋予云石新的生命，这是君主威望的象征”。

因此，“罗马由罗马主教统治，但东罗马帝国的皇帝时或也还有对罗马云石建筑的司法权”。随后，向心运动变为离心运动：不再是所有战利品都汇聚到罗马，在那里堆积成“有形的天下”，相反，所有“被从罗马抽取出的，将构成基督教世界的罗马本质”。[35]在罗马教宗的许可下，查理曼将拉韦纳和罗马皇宫的马赛克和装饰品搬到了亚琛。

5世纪时，在东哥特治下的意大利，罗马元老卡西奥多鲁斯（Cassiodore）记载说，东哥特国王提奥多里克（Théodoric）想维修一下自己的宫殿，因为它的壮美已经因为“日益衰朽”而受到威胁。于是他想保持“古老建筑最初的华彩”，同时又“命人按古人的模式建造新的”。[36]不过，除此之外，他的办公署还是在控制云石、柱廊和其他珍贵建材的重新使用。[37]608年，教宗卜尼法斯四世（Boniface IV）下令［但他自己得到了拜占庭皇帝福卡斯（Phocas）的授权］对异教徒的神庙进行再利用，尤其是万神殿，此时它被改成敬奉圣母马利亚的教堂。部分而言，人们依然遵循战利品的逻辑。再利用首先是新宗教取得胜利的一个辉煌的象征。

还是在罗马，图拉真（Trajane）记功柱是个引人瞩目的例子。罗马人是如何感知它的？据我们所知，1162年曾有过一个对其进行保护的敕令，理由是，“我们想让它保存完好，像这个世界一样长久”。虽说罗马不再保证它的永恒，但这个记功柱却要像世界一样长存！显然，图拉真记功柱不再是凯旋的罗马的有意的纪念物，它的身份转变了，成为罗马的一个符号，爱国主义的一个象征。从这个意义上说，它是当下的罗马，不过还没有出现可将其视为历史纪念物的鸿沟。这几个例子足以表明，各种修修弄弄造就了一种过渡的混合状态。虽然有意的纪念物不再建造了，但历史纪念物肯定还没有成为一个可用的范畴。

在法国，第一个保护古迹的决定总是归于弗朗索瓦一世，1533年他在访问尼姆的时候，下令拆除包围着方殿（Maison Carrée）[38]的建筑以将这座神殿展现出来。但命令并没有被执行！[39]而在巴黎，这位弗朗索瓦一世又毫不犹豫地命人夷平“卢浮宫的那座高塔”，也就是菲利普·奥古斯都主塔，今天的大卢浮宫就是以它为基础建起来的。1788年的时候，路易十六还漫不经心地签署了一项法令，规定拆除或出售拉缪特（La Muette）城堡、布洛涅森林的马德里（Madrid au bois de Boulogne）城堡、万森（Vincennes）城堡和布卢瓦（Blois）城堡。理论上说，王室的产业是不能让渡的，但这在金钱的需求面前都是徒劳。头两个城堡被拆除，另两个因为大革命而得救。[40]

在法语中，第一个使用“历史纪念物”（monument historique）——指的是建筑物——的，被认为是路易·欧班·米伦（Louis Aubin Millin），时间是在1790年。[41]这么晚？人们会准备这样评论。能否下结论说，在这个时间之前，法国没有这种被充分意识到的历史纪念物吗？这个结论未免太极端了，不过可以补充说明一下：米伦所描述的第一个历史纪念物是巴士底狱，当时它正在拆毁中；它已成历史，正在消失中。他撰写《汇编》的目的就是清点这类建筑和物品：它们瞬间成为国有产业，其地位和可见性模式都彻底改变了。通过编写《汇编》，他为将这些建筑和物品变为新型的符号载体做出了贡献。

罗马

我们再次回到罗马，借助曾提及博学的瓦罗（Varron）的西塞罗的手笔，先考察罗马共和国末期的Urbs（罗马城），再到15世纪的罗马，然后快速寻访一下温克尔曼（Winckelmann）曾长期渴望认识的罗马城。

西塞罗描绘了瓦罗这一令人难忘的形象，他是古物爱好者的神圣庇护者，其著作浩如烟海，但大部分已遗失，其中包括43卷《古物志》（*Antiquités*）。西塞罗写道：“我们像外人、像匆匆过客一样在我们的城市里游荡；可以说，你的书使我们能深入宅邸之中，因为它们，我们才知道我们曾经的模样，知道我们曾经生活过的地方。你向我们揭示了我们祖国的年龄，它历经的各个阶段，宗教仪式和司祭所用的规则，民事和军事制度，举凡人事安排，他们的职位，他们在城市中的地位，还有人世生活和神明崇拜中的所有构成要素，一切都承蒙你指点（aperuisti）其用语、职务、因由。”[42]这位古物爱好者的作用在于打开

人们的眼界：他让人看到自己此前看不到的东西，让人理解此前并不知道其真正蕴意的自己的言行。虽说他在考察过去并“召唤记忆”（commemorat），但他却带来了在当下的罗马采取行动时有用的知识。虽然共和国已陷入危机，它的永恒性（aeternitas）受到了威胁，但他根本不是想怀念已被遗忘或消失了的过去的罗马。紧迫性就是一种健忘的当下，因为这是在危机之中。

在文艺复兴时期的罗马，纪念物和遗址有了新的纪念价值（李格尔正是据此确立其分类的），那么当时的过去和当下是如何扭合在一起的呢？所有已成废墟的纪念物，以及所有的还在为人热情地阅读并出版的文献，它们的地位又当如何？[43]这是被古代典范再度激活的“历史导师”完全胜利的时刻吗？如果是，这意味着“历史导师”的某种复古的显现和使用吗？

让我们从1337年春天的彼得拉克（Pétrarque）开始。此前他曾以激动的心情讲述自己第一次发现罗马（比他想象的更伟大），这时他给自己的通信者、多明我会修士乔万尼·科罗纳（Giovanni Colonna）写了一封长信。借着回想他们在罗马城的漫步，彼得拉克向他大段地描述了古代的罗马，字里行间穿插着对异教智慧和基督教智慧的沉思。他的描述开始于埃文德宫（Évandre），随后穿越之后的整个历史，直到据说是君士坦丁在其中治愈了麻风病的那个山洞，当然，还讲到了彼得被钉死、保罗被斩首的地方。《论杰出人物》（*De viris illustribus*）[44]和早期教会之功业的素材这里都有。[45]

像瓦罗一样，彼得拉克想让已经不会观看罗马城的罗马人看看他们的城市曾经的风采。不过，这封信不是现场写下的，而是后来在他的书房里写下的（尽管信件标明的日期是“在途中”）。对过去的追忆，尤其是文学上的，“尤其依靠狄特–李维（Tite-Live）、弗洛鲁斯（Florus）、苏维托尼乌斯、《奥古斯都史》的作者和老普林尼（Pline l’Ancien）”。[46]这场历史漫步首先是文本中的漫步。从时间经验的角度来看，彼得拉克在信件中提出了一种区分，就是后来颇为知名的两种时间之间的区分：“我们曾就历史（historiis）谈了很多”，他说，“你似乎更关注新（in novis）历史，而我则更关注老（in antiquis）历史。”他还补充道：“古就是所有在基督的名字被罗马皇帝闻知和供奉之前发生的事情，新就是此后直到我们今日所有发生的事情。”[47]因此“新”历史开始于君士坦丁，至此时还在延续。

此外，这个著名的专名和地名名录，并没有导向对废墟的某种冥思，相反，它指向的是可直接运用于当下的教导。实际上，彼得拉克向

其通信者强调的是今日罗马人的无知："我所悲叹的不仅是无知——它永远都是应当谴责的——还有众多美德的流逝和遁形。谁能怀疑，如果罗马开始认识自己，它怎能不立刻再度拔地而起呢？"[48]这就第一次提出了一个宏大主题，此后的人文主义对它又进行了各种发挥，这就是罗马的renovatio（复兴）。认识罗马已经就是振兴罗马，也就是很快复兴其统治权（imperium），还是打破帝国转移（translatio）的虚妄学说，以及意大利之外的学术。这是语文学和现实之间、词和物之间往来的开端：找回拉丁语的纯粹就将（像）是振兴罗马。

一个世纪后，作为文献编订者，洛伦佐·瓦拉（Lorenzo Valla）是将罗马与拉丁语视为一体的捍卫者。在他看来，语言就是实在本身："虽然罗马作为一个帝国消失了，但作为拉丁语的罗马依然存在。"[49]因此，恢复拉丁语的古典卓越就等于重建（refonder）罗马。对他而言，这就是renovatio的愿景。特别是狄特–李维可以比肩帝国的荣耀：他"就是"罗马。因此，正如瓦拉所写的，重现他的文本就是一种"（旨在）重建祖国"（restitutio in patriam）的行动，是对帝国或文学转移的否定。[50]这位人文主义者为之战斗的，是罗马应该重新回到罗马。瓦拉特别希望再有一位卡米卢斯（Camille）来拯救祖国，摆脱高卢（法国的）压迫。语文学、辩论、政治学和当下的关怀因而紧密地交织在一起。

还是在罗马，1448年，波乔·布拉乔利尼（Poggio Bracciolini）出版《论命运的无常》，书中对罗马城的废墟做了大段的描述。波乔是个多才多艺、才华横溢的人物，曾在罗马教廷多次担任要职，历经数位教宗。正是在罗马，他成了碑铭学者，手稿的热情搜集者和译者。他非常关心文本的编订。在同一时期，弗拉维奥·比昂多（Flavio Biondo）、安科纳的奇里亚克（Cyriaque d'Ancône）、莱昂·巴蒂斯塔·阿尔伯蒂（Leon Battista Alberti）和洛伦佐·瓦拉也在罗马居留，那里从此有了浓郁的学术氛围。彼得拉克曾哀叹的无知已成过往，对古罗马城的文学追忆的时代也已过去。布拉乔利尼的描述仍被现代考古学家赞誉为"对科学考古学的诞生具有决定意义"。[51]那么，布拉乔利尼描绘的废墟，其地位究竟如何？它们是何种时间关系的征象？

这篇论文采用的是对话的形式，共分为两个部分。对废墟的描述之后，紧接着是对命运的沉思，而这一沉思是以几位古代作家为出发点构建起来的。从卡庇托林山的高坡上，布拉乔利尼和他的朋友安东尼奥·洛奇（Antonio Loschi）首先发现，这座城市"像具倒下的巨大的腐坏尸体，到处都已被侵蚀"。随后是对尸体残骸的辨认。布拉乔利尼一边回想自己搜集铭文和辨认各种建筑的努力，一边列举了一个长长的纪念物名单。这种描述完全不同于历史的抽象的文摘。我们十分真切地在布拉

乔利尼的陪伴下在罗马城中行走，他沿路不时地说“我见过”，“我（在某篇铭文中）看到过”，“我曾注意到”。

但这篇论文不仅限于此：它不只是一篇描述性文献。更准确地说，因为与命运的无常这一主题相关，漫步才有了意义。废墟会在其伟大和凄凉中显现自身，这正是为了见证命运的不公。废墟之所以存在，既是为了其当下的面目（人们尽可能准确地辨认的纪念物），也是作为某个主题的绝佳阐释，这个主题说到底不是只对过去有价值。人们不停留在悲叹中。

对话实际上以一个精心安排的转折为结尾。命运在当代的所作所为无论在意义上还是在影响上都不逊色于过去；过去缺少、今日仍然缺少的，乃是能够对此做出回应的作家，不过今后局面会改变的。“我不是个忘却当下以回忆过去的人”，布拉乔利尼有力地说道，“我并非眷恋古代，不是一门心思盯着古代，以至到了鄙视同时代人的地步，我并不认为他们没有成就任何堪与从前相比的事业，或没有值得历史学家去歌颂的才智。”[52]虽然从一种对罗马的描述跳到另一种，也就是一个世纪之后的布拉乔利尼的描述，其中的差异会清晰地显现出来；但另一方面，对当下的关注都一样地强烈。

布拉乔利尼在罗马时，弗拉维奥·比昂多（Flavio Biondo）同样在罗马，他以瓦罗为参考，以其《古物志》为典范，投身其描写罗马历史纪念物的宏大著述中。在1447年出版的三卷本《更新的罗马》（*Roma instaurata*）中，他试图以自己的方式加入教宗尤金四世（Eugène IV）展开的复兴罗马城（renovatio）这一庞大的工程。他也在为当代罗马辩护，它的光荣和威望与圣彼得的宗座联系在一起。他也关注古代地形和纪念物的名称，并在自己的描述中显现出罗马这个曾经的辉煌“典范”，这样做都是雄心勃勃地想为教宗期待的物质上的复兴提供支持。他给罗马提供了一面“镜子”，但他也是致力于当下的。[53]同样，莱昂·巴蒂斯塔·阿尔伯蒂也是从教皇尼古拉五世的复兴方案出发，提出绘制纪念物清单图纸的方法的，这份材料以有序的方式将这些纪念物标示了出来，而且比例也很合适。这份《罗马城详图》（*Descriptio urbis Romae*）还是一堂建筑学的课程：“罗马的建筑工地先是被解读为一堂建筑课，随后又被解读为美学问题的导论……15世纪的建筑师们将能来到这里，以罗马的遗迹为范例来训练自己。”[54]

对历史遗迹的“艺术和历史价值”的提炼，难道不是因为有了规定保护措施的教宗敕令才真正变得公开明确了吗？是1534年保罗三世采取第一步措施的时候吗？但扬·托马斯已经向我们证明，这种“装

饰”（ornatus）很大程度上是过去皇帝们的事情。在这点上，教宗也接管了皇帝的事务。此外，表达对遗址保护的关心显然不足以阻止破坏，也不能防止对建材的再利用：众多这方面的教宗敕令就是一个证明。古物（antiquités）——从这个词的所有意义上说——是罗马的财富，罗马因之而生，为之而生。于是，教皇尼古拉五世尽管很想恢复古代的罗马城，但他也毫不犹豫地将罗马的广场、斗兽场和大竞技场用作石灰华的开采场。同样，庇护二世一边颁布谕旨禁止此类行为，一边又从哈德良庄园取用建材来建造自己的宫殿。1573年的一份谕旨颁给梵蒂冈负责古物的官员的头衔颇有意味：“珍宝、其他古迹和矿产特使”。珍宝、古物和矿产放在一个层面上，“教宗管理机构揭开了这一事实……对古物的掌控是一个权力工具”。[55]

保护意识的兴起也与第一批博物馆的建立吻合。1470年左右，教皇西克斯图特四世（Sixte IV）向“罗马人民”提供了一批古代青铜器收藏，展品放在了卡庇托林山上。稍后，他的侄儿尤里乌斯二世（Jules II）建立了一个同类博物馆，馆址在梵蒂冈，这就是贝尔维德尔（Belvédère）藏品。[56]一个世纪后，佛罗伦萨设立乌菲齐美术馆，在那里，古代作品与现代作品并置。[57]二者的并置显然是个意味深长的信号。虽说过去并没有与当下分离，但这家博物馆同样也确立了一种物体可见性的新体制。

1515年，利奥十世（Léon X）委托拉斐尔绘制一幅完整的罗马地图。拉斐尔重拾起布拉乔利尼的罗马尸体的主题，说自己“以无限沉痛的心情看着高贵的祖国的尸体，曾几何时，它还是世界的王者，如今却沦落到一地碎片的悲惨境地”。不过，作为罗马古物的负责人，他在两种古建筑之间做了清楚的区分，一种是“古老和非常古老的，一直到罗马覆灭之前”，另一种是之后“哥特人和其他野蛮人”建起来的：前者需要保护，但后者不需要。这就确立了一种分割的意识：此前（有价值）和此后（无价值）。但是，保护古建筑绝不意味着禁止人们触碰它。人们可以保护，并可同时搜集铭文，但这决不能阻止从斗兽场和戴克里先（Dioclétien）浴场取材，用那里的石灰华保护层来建造新的圣彼得大教堂，而这座大教堂本身就是以原来的君士坦丁大教堂的废墟为基础的。[58]

最后，蒙田可能是文艺复兴时代的最后一位漫步者。他从1580年11月到1581年4月在罗马羁留过几个月，走的时候还得到了一个“罗马公民”的头衔。《随笔集》追忆了他对这座城市的强烈眷恋，他对从前的罗马人有始终如一的亲近感，为此他写道：“在我知道卢浮宫之前，就知道卡庇托林山上的朱庇特神殿及其苗圃，在我知道塞纳河之前，就知

道了台伯河。”[59]因此，当看到的那些地方就是“记忆中的人物曾经盘桓之处，此时我们的激动之情并不胜过当初听到他们的事迹或读到他们的著作”。[60]蒙田对场所的记忆是敏感的。但他立刻又与当下建立了联系。无视“如此高尚和勇敢的人物的遗骨和肖像”真是忘恩负义，因为他们“以自己的典范给了我们优良的教导，如果我们懂得去追随的话”。通过这种应该效仿的榜样，“遗骨”在当下并为了当下而有了意义。这里他复述了西塞罗的教导，也采用了“历史导师”的模式。

蒙田的《旅行日记》向我们表明，他实际上是个永不餍足的旅行者，而且很快就比向导更为博学了：“不几天，他就轻松地当起了向导的向导”，崇拜他的秘书这样写道。关于罗马古城，蒙田说：“除了那片天空，什么也看不到，天空下就是罗马城的安息之处……谁要说人们那里至少可以看到罗马的废墟，那就言过其实了；因为一台如此令人生畏的机器，它的废墟产生的更多是对其记忆的荣誉和崇敬；除了坟墓，这里一无所有。”[61]单独这句话让人以为蒙田对废墟漠不关心。但事实恰恰相反。罗马甚至已经没有废墟，而只是个坟墓，因为“憎恨它的漫长统治”的世界奋起反击，将它撕碎，然后“连它的废墟也掩埋了”。于是，人们还能看到的与被掩埋的就毫无可比之处了。将这座城看作一个坟墓，实际上就是向它过去的辉煌致敬，是此前布拉乔利尼阐发的命运之不公的主题的一个变奏。

从彼得拉克到蒙田，罗马废墟的意义越来越大，它们的辉煌仍在，但它们也越来越成其为废墟。彼得拉克依然通过维吉尔和狄特–李维来看待它们，蒙田却只看到一座坟墓。一方面，它们渐渐远去，渐渐失去了神秘性，并且越来越多地进入了博学研究——如碑铭学——这样遗址才能够开口诉说；另一方面，像整个古代历史一样，废墟还置身于同当下的紧密关系中。典范的力量就是在这里起作用。人文主义实际上是围绕一对悖论展开的，一方面，借用阿方斯·迪普龙（Alphonse Dupront）的话来说，是“面向过去心怀希望的热情”；另一方面是“在古代话语的基础上重建一个新世界的设想”，这次是弗朗西斯科·里科（Francisco Rico）的说法。[62]文艺复兴的勇敢“需要一个典范，这个典范不能是别的……只能是人们从文学中认识到的基督教诞生之前自足且辉煌的整个古代世界”。[63]勇敢在于选择了这样的一个过去。这就产生了一种“崇敬的秩序”，它也是时间的秩序。古代的过去已经过去，同时它的典范树立了权威。

因此，按照“历史导师”的图式，人们从过去走向了当下。但与此同时，由于中世纪的生成宣告了连续性的断裂，古代的过去也就表现为一种“可用的”当下，人们觉得跟它可以“径直往来”。或者，进一步说，这

种过去是“一种自我范围之内永恒存在的方式”。这就是renovatio一词的含义所在，它构成了团结人文主义者的标语和纲领：人们在追忆，人们又重新开始。毫无疑问，这种“回归”的哲学是一种时间哲学，只要立刻补充一句，此种哲学乃“一种时间的确定性，一种当下的完满性”——仍然是阿方斯·迪普龙的说法。文艺复兴时代的人们“从未达到进步主义的现代哲学，因为这要求一种开放的时间，但他们的时间就停留在自己那里……他们这种自我填充的时间意识，反映出他们的更紧密的关联，因为就是在这种完满性中，一系列的赓续完成了”。[64]基督教的时间，被基督打开的、面向随末日审判而到来的永恒的当下，仍处在地平线上。

蒙田之后的两个世纪，1755年，当来自德累斯顿的约翰·约阿希姆·温克尔曼第一次来到罗马时，他的意图已经完全不同，他的眼光也大异其趣。不再是废墟和尸体，而是雕像。对于即将为德国人重开通往希腊的大道的温克尔曼来说，罗马的名字就意味着古代本身，就是美曾经的栖息之地。为了能接近罗马，他决定放弃路德宗信仰，改宗天主教。对他而言，罗马之行意味着一次新生的希望，一次再生（renaissance）。30年后，同样激动不已的歌德发现了罗马，同样感受到再生的激动。他于1786年10月29日抵达罗马，下榻在蒙田曾经住过的“公熊”客栈。12月3日，他得到了温克尔曼《艺术史》的意大利文新版，并写下了这样一段话：“整个世界历史都与这个地方相连，我觉得，自己到达罗马的那一天就是我第二个诞生日，一次真正的再生。”[65]

但这里有个悖论。罗马是艺术圣地，但艺术并不是罗马的，而是希腊的。罗马人只是模仿了希腊人。[66]但为什么温克尔曼去了罗马而没有去雅典呢？要知道，他曾好几次憧憬着去雅典，但从未成行。在回罗马的途中，他在的里雅斯特被谋杀，他无须再为离开罗马而狠下决心了。因为雅典是一个理想，而不是或不再是一个有一天可以到达的“地方”（lieu）。而罗马，用《约翰福音》中的话来说，是值得“你来看”的，温克尔曼曾好几次用这句话激励他的通信者亲自前来参观这些地方。[67]然而，在场并不以完整性的模式而出现。在场也是由缺席构成的，因为懂得去观看的人所看到的是已经看不到的事物的痕迹。在这种条件下，懂得去看就会产生对历史的选择：采取历史学家的视角，以适应各种缺失。这就是《艺术史》那令人震惊的结论：“可以说，我们拥有的只是我们意愿中的物体的影子；不过它的缺失会增强我们的渴望，我们思索其复制品时的专注，甚至高于如果拥有原作时的专注程度。”[68]因此，任何诞生，即使是新生，也是一种分离，一种距离意识的产生，这种距离是今后任何事物都不能填补的。人们认识到了断裂，但否认断裂，更确切地说，这种距离可以产生一种审美愉悦，但也可产

生一部艺术史规划。时间转变了。在这一点上，温克尔曼显然更接近夏多布里昂而不是布拉乔利尼。

法国大革命

在很大程度上，罗马曾塑造了欧洲的遗产观念，它是一个具有象征意义的实际场所。在进行简短回顾之后，我们在最后一个片段上稍作停留，这一片段又把我们带回深刻的时间危机的时刻，这个时刻就是法国大革命。

1796年7月，《关于搬迁意大利艺术品的通信集》或《致米兰达的信》问世，后一个标题得自收信人米兰达（Miranda）将军的名字。信件的作者是安托万·科里索斯托姆·加特迈尔·德·甘西（Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy），当时完全不为人知。他出身于巴黎一个市民家庭，长期在意大利居留。[69]返回法国后，他着手编辑《建筑词典》。1791年，国民议会委托他主持圣–热纳维耶芙教堂的改建工作，这座教堂被改成纪念伟大人物之用。在同样出版于1791年的《论绘画艺术》中，他效法温克尔曼，歌颂“以自然为模范”的希腊人所达到的“绝妙比例”。[70]后来他成为立法议会的议员，并因为右派立场而被逮捕，热月9日被释放；共和四年葡月的动荡中，他因为“挑唆武装叛乱”违抗国民公会而受到审判。于是，在1795年10月到1796年7月之间，他只好在巴黎躲起来生活。

加特迈尔在信件中控诉了“伟大民族”[71]扣押艺术品的行径，当时它在意大利的军队充当了为所欲为的打手角色，凭督政府的指令行事。“很长时间以来，艺术与科学在欧洲构成了一个共和国”，他写道，作为“这个共和国的成员”，他的理想应该通过启蒙加以传播。想把这些“公共财富”据为己有就是在对学识和理性犯罪，对人类的进步犯罪。[72]他以文人共和国的名义发出抗议，并援引了启蒙运动。不过他也引述了西塞罗关于希腊艺术品转移的说法：“这些东西（指希腊雕塑）在罗马失去了它们的价值”，应该从它们身上品味“希腊哲学的肃穆与宁静”。[73]另外，加特迈尔还向温克尔曼的权威求助，他是温克尔曼的读者和崇拜者。因为温克尔曼是“第一个将真正的观察精神引入（古典）研究的人，是第一个敢于分析各个时代的人，他发明了一种方法”。[74]他正是向这位发明了一种“分析各个时代”的“方法”的艺术史家致敬。然而，没有罗马，温克尔曼不可能提出他的计划，也不可能将计划继续下去。正如可以想见的那样，加特迈尔赞扬了尼古拉五世，他是第一个提

出“从所有建筑中恢复古代罗马的想法”的人。这是将restitutio或renovatio解释为仅仅为了古代纪念物本身而进行修复。

然而，加特迈尔的《通信集》并没有沉湎于对罗马尸体被撕成碎片的哀叹之中。相反，他展望艺术的未来，并以未来的视角进行论证。因为正是从对古代的发掘——目前正在如火如荼地进行，他也密切注视着——中，欧洲明日的艺术将会呈现“新的面孔”。[75]这就是为什么罗马是而且应该一直是古代唯一的“家园”。模仿论在这里被清晰地再次确认。古代罗马是一本“大书”，因为时间的摧残，它的纸张四散飘零，如果不是这样，还能是怎样呢？用另一个形象来表现的话，罗马城本身就是一整座“万世不易”、名副其实的“博物馆”。进一步说，这个地区本身的光彩和风景也属于这座博物馆。如果没有环境和背景，“这热爱雕像的民族”，正如皮罗·李戈里奥（Pirro Ligorio）——15世纪中叶为埃斯特枢机主教效劳的古物学者和建筑师、自称是“这热爱雕像的民族”的史学家[76]——所言，“可以说要再次死亡的”。

因此艺术家始终需要到罗马旅行，以便“学会观看”。如大革命以理性为名义、以教育为目标设想的博物馆，就只能被坚定地拒绝了：以记忆之场和某种遗产概念的名义拒绝。这种对博物馆的根本上的敌视，乃至对博物馆展览行为本身的敌视，不久将集中针对法国纪念物的博物馆。不过这里直接涉及的是罗马和意大利。面对那些想肢解罗马运回巴黎的人，应该维持罗马这个博物馆（muséum）的统一性，以及整个地区的完整：“今日罗马之于我们，就是从前希腊之于我们。”[77]当时在巴黎还提出了另一种理论，认为自己是人类的艺术杰作的“最后家园”，加特迈尔反对这种说法，他为植根于地方的遗产观念辩护：迁移就是损害。任何拆解的方案“都是对科学的攻击，对公共教育的侵犯”。[78]真正的教育通过，而且应该通过罗马来进行。这关乎艺术的进步。两个世纪后，马里内蒂要让“意大利摆脱数不清的博物馆，它们像数不清的墓地一样掩埋了意大利”。

就在撰写《致米兰达的信》时，加特迈尔正躲在巴黎，但他在为罗马辩护，即使不是从罗马辩护的话。然而，自1789年以来，巴黎很乐于以新雅典自居。理由何在？以自由为名义，携再生之功效，而再生正是大革命的显赫标语，它意在创造新人。“在自由的国度，艺术蒸蒸日上”，温克尔曼的译者让森（Jansen）高呼：“我们的议员组成的庄严议会只要愿意，曾经光耀希腊最美好的几个世纪的奇迹，就将在我们中间创造出来。”[79]有了爱德华·博米耶（Édouard Pommier）的著作，我们不必再以艺术的视角去追述1789—1796年巴黎发生的故事了，这里只需强调那几年发生的转折，即“应该抹去的专制主义的痕迹”——根据革命初

期的口号——转变成为“应该保护和传承的遗产”。这一过渡与另一次转移并行。这就是从希腊罗马转向民族的古代遗迹，从古典转向中世纪，“从圣像破坏转向保护遗产”。[80]

从思想和行动组织的重大范畴来说，这意味着人们很快从剧烈的政治化转向了越来越活跃的时间化。1792年8月14日的法令很好地揭示了这一点。它的序言称，不能再“让为傲慢、偏见和暴政服务的纪念物长期暴露在法国人民的眼前”。其中还重申了专制主义的象征物“有碍观瞻”的论点。但随后，所有的法条都并不宣扬取缔或摧毁这些标记，有些条款还自相矛盾地试图保护和维持它们。接下来的几个月，尤其是因为内政部长罗兰（Roland）的干预，一种保护的话语开始形成，其理由是法兰西的荣誉和教育的需要。于是，博物馆成为这一政策的工具。对罗兰来说，卢浮宫的使命在于成为“民族纪念碑”，各种艺术将在那里发扬光大，就如在希腊一样。

在这激烈辩论和充满矛盾的几个月中，一种新的论说出现了，它把革命和遗产结合在一起，更确切地说，从革命本身中提出了民族遗产。艺术、科学和哲学就像是债主，它们为酝酿大革命做出了贡献，大革命应该负有修复它们的责任。大革命对它们是有亏欠的。新的当下已经承认自己负债。紧接着，1794年3月15日颁布了一项指令：《共和二年关于在共和国全境清点和保护所有可服务于艺术、科学和教育的物品的指令》。这份关键性的文件确立了保护的理论，并使得两种话语结合在一起。从今往后，观看这些过去的纪念物不再会“受伤”，因为人们从此视之为民族的物品。相反，这些见证可以用来教育所有人。“在我们的时代，过去的教训应该被收集起来，并以新的方式传递给后世的记忆。”这份《指令》尤其强调，自由的人民可以在古代艺术品中找到“典范”。因此，“将希腊和共和主义的意大利与再生的法国联系在一起的研究，是传播品味、促进教育的最重要的方式之一”。[81]

就在同一时期，1794年2月13日，弗朗索瓦–艾蒂安·布瓦西·邓格拉（François-Étienne Boissy d’Anglas）向国民公会提交了一篇文章，题为《关于艺术、促进艺术的必要性、保障艺术之完善和各种艺术教育所必需的机构的几点想法》[82]。在这篇献给艺术的文献中，主要谈的是时间和历史，是未来与过去。作者写道：时间“能够完成人类精神再生的伟大事业”。再生不像是洗礼时的涂油或圣灵降临节时圣灵的到来那样瞬间完成的，它也是一件涉及时间的事情，是一个“地平线”。[83]至于过去，我们不要将它完全抹去，因为过去有我们需要去传承的遗产：“你们要保护艺术、科学和理性的纪念物……它们归世世代代所有，而不是你们专有的财产。你们拥有它们，只是为了保护好它们。”[84]“归世世代

代所有”，这个说法值得关注。

从此，时间就表现为艺术品最重要的所有者。它成了历史的重大角色。这一次，遗产是“随遗嘱而来”，而遗嘱是带有强制性的。希腊的时代虽然早已过去（就像有朝一日法国的时代也会过去一样），但它仍然作为典范屹立着。为什么？因为希腊人懂得在文化与曾拯救他们的自由之间确立一种“交互性”（réciprocité），这就使他们可以逃脱时间的摧残。因此，“即使他们已不再存在，数千年后他们依然是文明自由的民族的模范”。[85]

剧烈的政治化发生在当下（且唯有当下）的焦虑和电光石火之间，它绕过了时间，或者只在宣扬全新的开端时召唤时间，但此后，这种政治化让位于时间化的运作：观望过去并展望未来。布瓦西·邓格拉继续写道，专制主义寿终正寝了，它将大笔的遗产留给了再生的法国：“为了后世世世代代，也为了全世界，它为法国‘恢复了’所有人类知识的巨大库存。”[86]再生让恢复有了合法的理由，恢复的意思是将财富归还其合法的所有者。条件是要立即明确只涉及“库存”（dépôt），它对后世世世代代和全世界有用。这里离人文主义者主动的复兴（restitutio）已经很远了，后者从过去走向现在，是为了当下，为了当下的完满。在这里，时间来做恢复工作，时间也应该被恢复：它向未来敞开。那么，这样一份遗产对于其接收者意味着什么呢？从恢复之中产生了一个全新而尖锐的问题，这就是保护和恢复符号载体的难题。

新法国是自由的化身，它对后代负有照管遗产“库存”的责任，这两种理论的结合在“最后的家园”（dernier domicile）这个说法中找到了最不同凡响的表述，这个说法我们曾提到过，它掺杂着民族的神话、自由的神话和掩饰赤裸裸的抢劫的诡辩。过去的杰作好像是在等待着法国来“解放”，它们将被安顿在法国的土地上。只有在法国，它们才能完全传达出其酝酿之初就承载的启示。格雷古瓦（Grégoire）修士问道：“希腊各共和国的杰作应该装点奴隶的国度吗？”[87]当然不应该！它们将在卢浮宫里“取代暴君们”，卢浮宫已经做好了接收它们的准备。加特迈尔·德·甘西之所以发表他的小册子，正是首先要同这种理解博物馆和遗产的极端方式做斗争，虽然他本质上反对任何博物馆。

1798年热月9日的庆典标志着这种不着边际的推理的终极结果。在这次活动中，内政部长弗朗索瓦·德·内弗夏托（François de Neufchâteau）发表了一个令人震惊的演讲，以庆祝波拿巴（Bonaparte）从意大利窃取的艺术品胜利到来：“请以宗教般的虔诚看护各个世纪的伟人们遗赠给共和国的这份财富吧！这份产业是全世界隆重托付给你们

的……他们的壮丽画卷就是一份遗嘱，自由的守护神由此接受了一项委托：给他们颁发他们觉得真正配得上自己的勋章，给他们真正的最终荣誉和光荣。”[88]产业、遗嘱、勋章，全都有了：法国在接收这份产业时，也被召请发布最后的裁决。这是一份带有遗嘱的遗产，但这份遗嘱很长时间以来都在等待其真正的、意识到自己的特选使命的受托人。人们跨过专制主义的许多世纪，重新建立了与过去的联系，而且让这种联系再次现时化了，与未来则开创了一种基于遗嘱受托人承认的新责任之上的关系。于是，人们向重拾“历史导师”模式迈进了一步。更明确地说，通过民族—普世遗产这一中介，“历史导师”获得了新的形式并开始运转，对过去的召唤和对未来的敞开试图在其中扭合起来。这是一种封闭或摆脱时间缺口的方式。

加特迈尔·德·甘西也同样坚定而且最终成功地抵制了另一个革命博物馆，这就是亚历山大·勒努瓦（Alexandre Lenoir）日复一日进行创造的法国纪念物博物馆，它发端于对小奥古斯丁修道院国有财产的搜集。拿破仑因不能饶恕他的《通信集》而将他置于边缘地位，不过，加特迈尔在复辟时代迎来了荣誉的高峰：1816年，他被任命为法兰西艺术院的常任秘书。他已经拥有各种活动资源。此前他已写了好几篇文章准备发起攻击，如1815年发表的《关于艺术品之命运的道德思考》，他在文中谴责那些被称为“保护所”的存放处，所有搬到那里的物品都“因为失去其缘由而丧失其效用”。他问道：“雕塑的姿态不再有自己的对象，它们的表情不过是惺惺作态，它们的附件变成密语，谁能告诉我们，这些雕塑有何意味？……这些没有墓的陵寝，这些双重空洞的衣冠冢，这些已不再有死者作为其灵魂的坟墓，它们究竟在向我诉说什么呢？”[89]

必要时他还说得更为明确，因为每个词都已经针对勒努瓦了：“迁移所有遗迹，采集其残片，有条有理地给其残骸分类，并将这样的聚合工作变成一门现代编年史的实用课程；这样做是出于现在的原因，是要展现一个已然死亡的民族；这是在它还活着的时候就参加它的葬礼，这是杀死艺术以书写其历史，但这根本不是在写它的历史，而是在写它的墓志铭。”[90]勒努瓦和他的博物馆的墓志铭已经写就了。

勒努瓦是大卫（David）的学生，他个人实际上已经与小奥古斯丁修道院的命运融为一体。他先是在1791年被任命为巴黎艺术品收藏处的保管（这些纪念物此时已成为国家财产），接着又在1794年获得法国纪念物博物馆前身机构的“馆长”职衔，在经历许多磨难后他终于在1795年让这个机构成了法国纪念物博物馆。[91]在这两个日期之间，勒努瓦进行了大量的游说活动，与此同时，他一直在清点、获取、挽救、修复、重建乃至制作各种物件、雕塑、画像、衣冠冢，并逐渐赋予中世纪越来越

重要的地位。[92]不过，像加特迈尔一样，勒努瓦也援引温克尔曼的权威，后者的胸像就矗立在博物馆的入口处。作为这里唯一的外国人，他有双重的头衔：首先并且仍然是作为雅典和自由的先知；其次，他也是并可能尤其是艺术史的发现者。他既是政治化的人物，又是时间化的人物，既是《论模仿》的作者，也是《艺术史》的作者。

正是在温克尔曼的庇护下，勒努瓦将成功地把自己的“库存”改造成博物馆，就是说，转变成了一种历史的进程，这种历史不是艺术的历史，按他的话来说，是将逐步显示“法兰西君主国真正值得纪念的历史”。[93]这就是被加特迈尔诋毁的“现代编年史的使用课程”。然而，米什莱后来不是说，他正是参观了这座博物馆而非“任何其他地方”，才获得“活生生的历史印象”的吗？“我脑子里闪现的全是这些坟墓，通过大理石雕像我感觉到了逝者，当我进入达戈贝尔特（Dagobert）、希尔佩里克（Chilpéric）和弗雷德贡德（Frédégonde）长眠的低矮穹顶下，并非没有恐惧。”[94]因此，勒努瓦以温克尔曼为起点并由他伴随一路前行，他在途中碰到了民族的古代遗迹，他要对这次旅行进行一番组织，正如他在参观说明里提到的，就是要“一个世纪接一个世纪地”走下去。时间的秩序开始穿越各个世纪，而参观者则走向光明。古代“从历史上说”是真正地属于我们的，是“我们的”遗产，说到底它既不是希腊也不是罗马，而是中世纪。在自己库存的杂货堆中，这个很大程度上自学成才的人在梦想、修复和制作历史情境，终于，他创造出了大革命之后第一个“民族历史”的视觉表象。[95]

不过，加特迈尔一直在试图让这第一家历史博物馆关门，虽然后者实际上离威万·德农（Vivant Denon）[96]的卢浮宫很远，并且跟“最后的家园”的信条根本没有关系。他终于在1816年获得了成功：勒努瓦的收藏品散落了，交还给了各个教堂和所属的家族，建筑则被划拨给美术学校。对这座博物馆来说，源自汪达尔主义是它不可饶恕的罪孽。从断裂中最终产生某种遗产理论和时间哲学并不是重要的事情。即使在1793—1795年，除了法国历史遗迹博物馆，大革命显然已经开始设立好几个以保护为职责——或者至少在其考虑范围之内的机构：中央艺术博物馆，原王家图书馆，国家档案馆，工艺博物馆。这些国立机构的设立都是因为专门的需求，但它们也成为一种熔炉，连接过去和未来的新型时间关系正在其中成形。

大革命是一个集体占有的时刻，革命的行动者都感受到“看着家族遗产变成集体遗产时的骄傲”。[97]正如主权发生转移，财产权也有转移：这是以民族的名义，打着民族的旗号。这是第一个让人认识到时间是个行动者的时代，它正是政治化的、当下主义的时代，紧接着就会有

另一个又让人认识到这一点的时代。时间是个完全意义上的行动者，双倍意义上的行动者。有长时间，它来恢复原状且也必须把它复原，还有即刻的时间，它是从未有过的加速体验。旧的时间秩序碎裂，然而，一旦过去被抹平，现代秩序实在不太知道该如何自我表达。

从“消灭”到“保护”是如何发生的呢？曾经如此狂热、强硬的取缔的律令，是如何被另一个毕竟需要论证的律令取代的呢？采取的是何种方式呢？诉诸遗产的范畴，尤其是赋予时间行动者的地位。给予者是时间，也应该交还给时间。于是人们就找到了一种连接过去与当下，因此也连接过去与未来的方式。某种形式的“历史导师”从此可以再次为人所用，不过已经被深刻地改造过了，因为它向未来敞开，而且并不否认，而是承认当下的断裂（正是因为法国获得了再生，它才能接收过去的杰作这份库存）。某种形式的历史导师与现代体制协调了起来：它与后者很默契，可以用别的方式将时间诸范畴扭合在一起以表达现代体制。而加特迈尔还是个古典派，至少在艺术问题上是如此：与过去的关系没有变。时间没有缺口，不存在间隙，不能也不必有缺口和间隙。对于这位1816年后成为法兰西艺术院常任秘书的人来说，所有道路都从罗马学院（Académie de Rome）开始，艺术史的道路应该是带着过去的教训，从过去走向当下。

相反，对于所有体验过断裂、缺口和加速的人——这里再最后提一次夏多布里昂这个典型，这种体验一直是他创作的源头活水，这里他最后一次展现了他的威望——他们与时间的关系发生了深刻的转变。对于某些人，过去已经转为思古怀旧，它承载着对已逝事物、对真实或想象中的“一去不复返”（nevermore）的惋惜。很快，浪漫主义的年青一代将采取各种可能的形式来呈现这个主题。但是，在1802年出版《基督教的真谛》后，夏多布里昂立刻获得了公共乃至政治方面的声望。当教堂和修道院变成废墟，虽然“漫步于废墟之间是件乐事”，但他告诫读者“以惋惜的目光回望过去”，所有的过去。[98]他想把乐事（其实只是受伤的眼神的“温和”版）转变成惋惜。

在哥特教堂中，人们感受到遥远的过去，甚至十分遥远的过去，因为“高卢人的森林已然进入”他们的建筑中。而当人们漫步凡尔赛，感到的是晚近的过去：在那里，“法国虔信时代的奢华尽成废墟。时间才刚刚过去一个世纪，曾经回荡着宴会间欢声笑语的树丛，如今只有蝉鸣和夜莺的叫声给它带来少许生气”。凭吊被遗弃的圣丹尼（Saint Denis），最近的过去就浮现出来了：“鸟儿用修道院作歇脚处，被砸烂的祭坛上杂草丛生；再也听不到教堂穹顶之下飘荡的死者感恩歌，唯有落在裸露的屋顶上的雨声，破败的墙壁上不时会掉下石块，钟声也只能在空荡荡

的坟墓和被蹂躏过的地下室之间徘徊。”[99]简言之，旧法国的整个过去已成为宗教般的过去，它可以成为转化的对象。漫步者的足迹将一处接一处的废墟连在了一起，他一直走到了空荡荡的墓室前，这是已然死亡的君主制和“虔信时代”的象征。对于那些会沉浸其间、愿意相信夏多布里昂的人来说，这过去能指明未来——那应是个笃信宗教的未来。

迈向世界化

19世纪当然是个关键时期，因为某种遗产政策的工具和倾向就是在那时候形成和实施的，也正是出于这些原因，自从记忆和遗产在我们的公共空间和研究日程中占据了这么大的位置以后，这个时期引起了极大的关注。因此，若要回到我们的出发点，即当代的遗产化现象及其所蕴含的时间关系，我们就要快速浏览一下。《记忆之场》进行了必要的清点，它尤其赋予七月王朝以突出地位，包括它的历史机构，它对清查遗产的关心，以及它在民族记忆方面的政策。除了这场运动主要的组织者弗朗索瓦·基佐（François Guizot），阿西斯·德·高蒙（Arcisse de Caumont）、梅里美（Mérimée）和维奥莱–勒–杜克（Viollet-le-Duc）的名字也得到了公允的评价。

1830年之后，法国设立了一个隶属于内政部的历史纪念物局。通过分类和修复，旧法国的过去变成了中央政府的事情。路易–菲利普（Louis-Philippe）决定将凡尔赛改建成历史博物馆，以纪念民族过去的光荣：战役画廊（la galerie des Batailles）[100]的一幅幅绘画所表现的场景一直持续到1830年。1840年以后，维奥莱–勒–杜克致力于一系列重大的修复工程，从韦泽莱（Vézelay）一直到卡尔卡松那，还有巴黎圣母院和其他众多古建筑。普鲁斯特和罗丹（Rodin）曾哀叹说，他这样做“毁了法国”。[101]随着民族史的确立，第三共和国继续着这场运动。[102]1887年和1913年的立法为之后很长时间奠定了历史纪念物方面的法理。

1887年的立法限定是极端严格的，因为它只以“民族利益”的名义进行干预。1913年的立法将列选范围稍微扩大了一点，考虑“历史或艺术角度的公共利益”。但只有涉及民族利益的纪念物才被列入保护的范围。在政教分离完成之后，巴雷斯（Barrès）发动的“对法国教堂发发慈悲”的运动（1911年）突然提出了另一种遗产定义应该保护所有教堂，而不只是最漂亮最有代表性的。因为：“教堂的基础就是历代祖先的骨骸堆成的山丘，祖先也通过教堂依然存在于我们的生活中，教堂宣告的

就是许多世纪以来所有法国乡村中类似的纪念物所宣告的。”[103]但立法当局不能采取这样一个去中央化的、植根乡土的遗产定义。历次战争之后的重建甚至强化了历史纪念物局的集权。

在1959年，在第一任文化事务部部长安德烈·马尔罗（André Malraux）承担的众多使命中，有一项是“使大家能接触到人类的重要作品”。这里仍处于历史纪念物和杰作的逻辑中。但是，20年后，同样是文化事务部部长，杰克·朗（Jack Lang）的责任是“保护民族的、地区的或各社会群体的文化遗产，以服务于整个集体的共同利益”。[104]遗产普遍化和去中央化了，1980年的遗产年就发生在这样的背景下。德国人也倾向于扩展历史纪念物的概念，而英国人同样在思考“遗产产业”（Heritage Industry）的出现。[105]

这些年来，与记忆浪潮携手并进的遗产浪潮的规模越来越大，以至到了“万物皆遗产”的境地。正如一切都被宣布或要求为记忆对象，一切也都要成为遗产，或可以成为遗产。这种遗产膨胀看来盛行一时。遗产化或博物馆化已经全面胜利，并且日益靠近当下。[106]比如，人们甚至需要做出这样的规定：“任何在世建筑师的作品在法律上不能被认定为历史纪念物。”[107]这是一个非常明显的征象，表明这个当下在自我历史化，这一点我们已经提到过。

遗产主题和时间作用的影响在城市中表现为城市中心的恢复、翻新和重振政策。人们想进行博物馆化，但同时又要维持其生机，或者，更准确地说，通过修复使其再现活力。有一个博物馆，但是一个没有围墙的博物馆：这是“墙外”博物馆吗？严格意义上的属于社会的博物馆，如果不是社会化的博物馆的话。当然，这个计划超越了历史纪念物的观念，它意味着人们意识到，遗产保护应被设想为一个整体性的城市保护计划。从1931年的《雅典宪章》到1964年的《威尼斯宪章》，这一点逐渐得到认可。[108]这就出现了另一个悖论：今天，真正最为现代的反倒是历史上的过去，但它被按照现代的准则来处理。极而言之，人们保护的只是表皮。

当过去付诸阙如，成为郊区和睡城的恶劣生活状态的一个元素时，人们就会制造过去。人们制造出城市的遗产之场以进行身份构建。如何构建？选择一段历史，使其变为城市或街区的历史：发现、再发现或发掘，然后是展示这段历史，人们围绕着它组织起巡展（ciruculation[109]）。如在布克港（Port-de-Bouc），人们选择了一处1966年关闭的造船厂，做成了一个中心广场。在塞纳河上的埃皮奈城（Épinay-sur-Seine），埃克莱（Éclair）电影工作室被当成创造城市身

份的起点。“时间性和特别之处”随遗产而到来。但是，正如一位人类学家质问的，我们能消费遗产，能生活在遗产之中吗？[110]拥有10万居民的塞纳尔新城以另外的方式处理这一难题。它曾计划在2002年，也就是建城近30年后，建造一个中心，按规划者的说法，叫作“中央集中空间”。这个乡间城市实际上刚刚建起一片方形绿地，即塞纳尔方园，它里面现在有个巨大的商业中心，是该城未来“中央生活”的第一环。[111]看来人们很乐意将环境（就是说环境的标示，如遗产）与商业结为一体。

遗产如雨后春笋。举例来说，关于遗产基金会的立法生怕漏掉任何东西，它分门别类地列出了“受保护的文化遗产”、“附近文化遗产”（国家领土上的“联系纽带”）、“自然遗产”（其中包含“风景概念”）、“活的遗产”（动植物物种）、“非物质遗产”（传统技艺，民间传说，民俗）。[112]基因遗产从此成为媒体中的常客，伦理遗产也开始成为媒体讨论的话题。遗产的确认乃至遗产的制造在不断加速，几乎全世界都是如此，这一点每个人都能看到。一系列的国际宪章在认可、在协调、在组织这场运动——尽管从原则到遵守原则还有很长的路。

第一个国际宪章是关于历史纪念物修复的《雅典宪章》，这份文件关注的仅仅是重要的纪念物，其他的则被忽略。30年后，《威尼斯宪章》中的对象有了很大的扩展，因为它旨在“保护和修复纪念物和遗址”。它的第一条实际上对历史纪念物给出了一个宽泛得多的定义：“历史纪念物的概念包括孤立的人为建筑，也包括城市和乡村遗址，只要它们是某个文明、某种重要进程或历史事件的见证。这个概念不仅包括重要的创造，也包括随着时间的推移而具有文化意义的一般作品。”宪章的序言大力强调保护，并引入了人类共同遗产的概念：“人类每天都意识到人类价值的统一性，认为（各个民族具有纪念意义的创作）是共同的遗产，并一致承认负有为后代人而保护它们的责任。人类应当保持其真实性，将之交给后代人。”遗产由见证物构成，无论其大小。就像任何证人一样，我们的责任是要能认识遗产的真实性，但我们还要对后代人承担责任。

在获得这种意识的过程中，1959年在建造阿斯旺（Assouan）大水坝时，对阿布–辛拜勒（Abou-Simbel）神庙的保护肯定扮演了重要角色。媒体对此事做了大量报道，这让公众对自然之宏伟有了强烈的感受。而且，这似乎是个将遥远的过去与现代技术结合在一起的奇迹：未来不再寓于过去的废墟之中。相反，未来赋予废墟一个在将来仍然保持可见性的机会，从而成为双重的符号载体。安德烈·马尔罗在这场运动中的发言出色地证明了这一点：“你们的呼吁是精神历史的一部分，这不是因为你们要保护努比亚的神庙，而是因为由于这个呼吁，世界最早

的文明公开声明这世界性的技艺是其不可分割的遗产。”不要忘记最后的挖苦：“西方在自认为其传统开始于雅典之时，曾漫不经心地注视着雅典卫城的坍塌。”

遗产（至少是其概念）越是丰盛，历史纪念物（范畴）就越细碎化。我们已经看到，1913年的立法以“历史或艺术角度的公共利益”取代单一的“民族利益”作为厘定纪念物的分类标准，这就已经确认了遗产概念范围的扩大。但是，今天，民族的历史—记忆定义的无上特权已经受到来自局部的、地区的、个别的（如群体、协会、企业、集体等等）的记忆的竞争和质疑，所有这些记忆都想被承认为是合法的，跟民族记忆一样合法，甚至更加合法。国家—民族的任务不再是贯彻自己的价值观，而是要尽快立即保护在当下时刻，甚至在紧迫之中被各种社会行动者视为“遗产”的事物。[113]甚至纪念物（monument）本身也有被回忆物（mémorial）取代之势：与其说它是纪念物，不如说是记忆之场，人们努力在这里复活记忆，保持记忆的鲜活并传递给后代。至于历史，用丹尼尔·法布尔（Daniel Fabre）的话来说，有融于“过去”之势，这过去被感知为一种“鲜有区分的实体，它更多是处于感觉的一侧，而非叙述的一侧，它引起的更多的是情感的参与而非对分析的期待”。他还正确地指出，与其说它是历史，不如说它是一种“可感知的过往”，地方史的生产者试图让人体验到这种过往依然在场，为此他们借助了各种当下化的技术手段。[114]在这里，人们在对过去进行充分的当下主义利用。

从1980年到2000年，共计有2241个协会宣称自己的宗旨关乎遗产或生活环境：“小遗产”。这些协会绝大部分很年轻，是在1980年之后成立的。它们有时候对遗产下的定义十分宽泛，并不一定与管理“大遗产”的行政当局的官方分类标准一致，因此这些协会大有打乱行政机器的分类之势。因为对它们来说，它们选定的对象的价值，部分而言在于这一事实：协会自身就是使之获得承认的源头。[115]总的来说，这不只是一种地方性遗产，不只是将记忆和地域联系在一起、旨在产生地域性和连续性以服务于今日这里的居民的行动：“各个遗产协会证明，一种未被给定，因而也未曾失落的记忆可以构建起来。他们致力于建造一个象征性的世界。因此遗产不应该从过去来审视，而应该从现代的视角来观察，它应被看成当下的、针对当下的行为范畴。”[116]最后，遗产变成了休闲行业的一个主导部门，成为重要的经济考量对象。旅行业从业者反复在向导图中标明的“值得绕道一游”（vaut le détour）将遗产嵌入了全球化的进程中。这种“增值”于是直接嵌入今日市场经济迅速的节奏和时间性之中，它与后者遭逢，或者无论如何，在与后者靠近。

20世纪是最为频繁地援引未来的世纪，最努力地以未来的名义进行

建构和屠杀的世纪，以未来为出发点，以历史性的现代体制诸前提为圭臬书写的历史被发展到了极致。不过，这也是一个让当下范畴扩展到极致的世纪，尤其是在它的最后三分之一个时段：这是一种庞大的、咄咄逼人的、无处不在的当下，它的地平线上只有自己，它每天都在制造它日日所需要的过去和未来。这种当下尚未完全到来就已成为过去。不过，从20世纪60年代末开始，这个当下自我感觉颇为不安，它在追根溯源，并被记忆所萦绕。如果那时的人们试图重新接续传统的线索（借用米什莱在1830年的说法），那就几乎应该发明传统和线索。对进步的信心被保护维持的思量取代：但保护什么，保护谁？保护这个世界，我们的世界，后代人，我们自己。

于是就产生了看待我们周围环境时的博物馆式的眼光。我们喜欢从今天起就筹备明日的博物馆，搜罗今天的档案，仿佛它已经是昨天的了，我们患上健忘症，但又什么都不愿忘记。这如果不是为了我们，还能为了谁呢？柏林墙倒塌后立刻就被博物馆化，已经给出了一个很好的例证，随之而来的还有它的商品化。市场上很快就有打上“正版柏林墙”字样的砖块出售了。如果说遗产此后就是那些界定我们今日之状况的事物，那么遗产化运动这一律令本身则陷入记忆责任的“光晕”之中，它将是我们正在生活或刚刚生活过的时刻的一个鲜明特征：一种与当下的关系，一种当下主义的表现。

环境的时间

在对遗产轨迹的考察中，有个我们曾经指出并遇到过，但我们还没有充分讨论的要素，这就是环境的遗产化。联合国教科文组织曾提供了一个很好的切入口，因为它既是一个强大的共鸣箱，也是一个巨大的世界实验室，在这里制造出一条法理，宣告了多种原则。[117]1972年，联合国大会通过了《保护世界文化和自然遗产公约》。这个文件看来想包罗万象：遗产是世界性的，是文化的也是自然的。为什么要制定一个国际公约？因为——这是序言的出发点——世界遗产越来越有被摧毁的危险，“不仅因为传统的衰败因素的摧残，还有社会经济生活演进的威胁，后者以更为可怕的改变和毁灭使得传统衰败因素的作用变本加厉”。制定公约的这些理由也引入了一种新概念：保护。保护的责任落在了整个国际社会肩上，它应该面向“具有特殊的世界性价值的文化和自然遗产”。

什么是具有特殊的世界性价值的遗产？如何将世界性和特殊性组合

在一起？标准何在？如何编订一个世界遗产目录？围绕这么多的问题举办了众多的专家研讨会。所有的研讨会都倾向于放宽遗产甄选的标准。不再将所有注意力都集中于历史纪念物（因而关注于欧洲），而是接受了“文化景观”的概念，不再拘泥于形式上的真实性（可以想想日本的例子），而是参照人类学对文化的定义。[118]2002年6月，这份名单上已经有730处遗产，175个国家批准了该公约，从此它被作为服务于可持续发展的工具。

正如联合国教科文组织总干事宣告的，该组织还致力于起草一份关于非物质遗产的新国际公约，而非物质遗产被视为“文化多样性的镜子”——这是克洛德·列维–斯特劳斯的《种族与历史》出版50年之后的事，他在书中号召人们关注多样性这一“事实”。在这个扩展遗产概念的方案之前，2001年还有一个关于文化多样性的世界宣言。今天，联合国教科文组织试图将文化多样性的考量、生物多样性的关切和可持续发展的努力结合在一起。[119]将这三种概念、三个目标组合起来的，是进行保护的，或者更正确地说是进行维持（préservation）的考量或迫切需要。这是保护现在还是维持未来？回答显然会是二者都有。但这个提问并不因此就必然是徒劳的。人们的推理是从未来走向当下，还是从当下走向未来？我们还会来谈这一点。对世界遗产中心的领导人来说，保存无论如何不是着眼于一两年，而是“为了永远”。

因此，至少从1972年开始，文化和自然就被联合到一个统一的概念之下，这个概念就是遗产，从此它既是文化的又是自然的。在法国，将自然视为遗产经历了哪几个阶段呢？国家公园只是从20世纪60年代起，才开始划定一个受保护的空间以对自然采取保护措施。公园虽向散步者开放，但它也以保护动植物为准则。这是官方文件中第一次谈到“自然和文化遗产”。[120]随后是生态博物馆阶段，这种设施的激增就是其最明显的迹象，人们也最想以最近的遗产政策赋予这个迹象以意义，而各个协会在其中发挥了作用。[121]

这里还是要维持，但不仅有针对物品，还有技艺、手艺方法，以及风景，也就是非物质的现时化的遗产。如果说生态博物馆一开始是座“博物馆—地域”，那它还是有居民的地域。环境的确成为保护的对象，但它也因此社会化了。说到底，正如其主要设计者之一马克斯·葛里扬（Max Querrien）指出的，“真正的生态博物馆遗产无非就是集体记忆，从中会孕育出一种独特的身份认同，这种认同想要应对当下历史的挑战并酝酿未来”。因此从其原则上说，生态博物馆“更关心对技艺的保护，而非物品的博物馆化”。事实上它致力于“让人感知最司空见惯却不被意识到的东西”。[122]它应该，也想要让人看见现在别人看的、很快就

不会被人看的以及正在成为不被人看的东西。

那么，生态博物馆是一种“零度”博物馆或“墙外”博物馆吗？有人指出，它不能满足于“在乡愁中抚慰对某个正在消失或已然消失的自然、物质或人类遗产的伤感，这种遗产肯定要被记住，因为它就是根基，而没有根基，任何东西都不能构建起来……它应该通过其对过去的认知，通过解释从中得到的教训而有助于构建未来；它应该成为一个技术和社会变迁的工具（同时也是变革的因子和场所）。它必须能解释祖先的适应精神和创造性，使之成为那些当下面对艰难变迁的人们的榜样……生态博物馆的职责是教导人们进行认知，不致走向绝望并重振生活的勇气”。[123]这是一份既有规范性（“应该”，“必须”），又雄心勃勃的计划说明书，因为，根据理论家们的设想，生态博物馆试图摆脱复古主义、怀旧和旅行观光的侵扰，从而成为一个互动的空间，一个过去与未来之间的渡桥。生态博物馆中应有教育功能，应有友好甚至好玩儿的课程。它不是在模仿过去，因为它以断裂为起点，它记录着某种活动（工业的、手工业的、农业的）、某种生活方式的终结。作为在当下的博物馆，它想要生产活的记忆之场。

生态博物馆试图成为激发记忆、获取意识的工具。在那里，社会（某个社群）自身被邀请获得对遗产的意识。据说，博物馆没有参观者，它所有的是“居民”。它的目标是“将遗产动员起来服务于创造性的目标，而不仅仅是博物馆化”。[124]这就可以看得很清楚，生态博物馆被赋予怎样的希望。作为历史性的现代体制危机的迹象，它对记忆的召唤是一种当下的应答，这应答首先是针对当下的；但另一方面，这应答又急于逃避当下主义。当“居民”成了“参观者”，甚至成了与其他游客别无二致的游客时，生态博物馆坚守住自己的宗旨了吗？它的宗旨还能守得住吗？但不管怎样，自然公园和生态博物馆将记忆和地域牢牢结合了起来，有助于让人看到，从对自然的美学感知转变为环境的遗产化呈现的过渡过程。这种遗产化的快速推进将遗产概念的世界化推向了极点，其中带有维持已逝的、刚逝去的、即将逝去的事物的焦虑乃至责任，它几乎已经预示着从使用价值向年代久远之价值的过渡。

从时间关系的角度来看，遗产的激增作为一种迹象，反映了过去和现在的何种状态？当然它是当下与过去之间断裂的迹象，人们经历的加速感就是体验这种断裂的一个方式：从一种记忆体制转向另一种，皮埃尔·诺拉的思考就是以此为出发点的。[125]这个概念的历程确定无疑地表明，绝不会是连续性滋生了遗产，恰恰相反，它来自时间秩序的断裂和被质疑，还有随之而来的缺席与在场、可见与不可见的各种规则，后者标志并引导着持续不断但始终在变化的符号载体的生产方式。其开端便

是耶稣这个具有开创性意义的缺席闯入了西方传统（这个传统已有很长的历史，也将长久地存在下去），他启动了一种新的时间秩序。这是一个无法抹去、无法忘怀的痕迹：它就是痕迹。

遗产是一种经受断裂、认识断裂、减轻断裂的方式，它标示、拣选并生产出符号载体。遗产概念的出现内在于西方历史的长时段中，它有过多种状态，每一种都与时间秩序受到质疑的动荡时代相关联。遗产是危机时代的一条出路。如果说存在某些遗产的时刻，那么停留在这个词的单义解释上就将是一种错觉。在千百年中，与遗产相关的实践描绘出了各个遗产时代，它们首先是与当下、过去的扭合方式相应，而随着对大革命的质疑，未来也加入了进来，成了当下、过去和未来之间的关系。

我们已经勾勒了几个时间形态。当瓦罗致力于通过书写来搜集罗马的古物时，他这样做是因为他深信，共和国的危机有可能危及罗马城的永恒。当文艺复兴的人文主义者要雄心勃勃地复兴罗马时，他们对过去的“希望的热忱”首先针对的是其当下。“历史导师”仍停留在基督教的时间秩序中，它仍在通过传递典范和模仿来高效运转。为了回应革命造成的裂痕和创伤性的时间加速体验，革命者在几年的时间中成功地提出了一种更新过的“历史导师”，时间在其中成为一个行动者。过去和未来又重新连接了起来，但沟通只能通过再生的当下（即自由的法国）这一渡桥才能实现。这个现代的遗产，要到19世纪才被接受，才将之分类和修复，并在民族历史的宏大叙事（从复辟王朝到第三共和国）中重拾它也由此限制它。1887年的立法宣布，历史纪念物关乎民族利益，由此我们进入了民族已然“实现”的时代。虽然纪念物引人瞩目——因为它是历史——但它并不要求参观者认同它。

在20世纪的多次灾难过后，在众多的撕裂、在时间体验中如此明显的强烈加速感之后，无论是记忆的兴起还是遗产的涌现，都不再出人意料了。而问题却是：为什么要等待这么长的时间？当然，这需要时间，但也是因为，人们此前既没有可能也没有时间吗？当时世界的秩序和时间的秩序都没有为记忆与遗产的兴起提供可能。这需要满足一系列的条件（包括代际变迁的条件），在这趟时间之旅一开始的时候我们就提到这些条件。相反，当代的遗产浪潮不同于此前遗产浪潮之处在于它的扩展速度，它呈现的多样性，它强烈的当下主义特色，而当下也有了前所未有的扩展（它才有60多年光景）。我们已经见识过了好几个表征。记忆比纪念物更受青睐，或者说后者已经归于记忆，过去比历史更有吸引力；过去的在场呈现、追忆和情感压倒了保持距离和沉思；对地方性的强调与追寻“自我历史”[126]携手并行；最后，遗产自身也受到加速度的影

响：应该抓紧时间制作遗产，以免太迟，要赶在夜幕降临之前，赶在今日尚未完全消失之前完成。

记忆呈现出来时就像是一种诉求，它表现为一种责任，或要求成为一种权利，在前述的那场运动中，记忆就像是对当下主义的一种应答，也像是后者的一种症状。遗产也是如此。但从时间体验以及最终时间秩序的角度来看，还是有一些别的东西。环境的遗产化表明了遗产概念大概是最大规模、最新颖的扩展，它毫无疑问地向未来敞开，对当下和未来之间新的互动关系敞开。对未来的关怀是这种现象存在的理由，这难道不是在走出单纯的当下循环吗？只是这里的未来不再是期许或“希望的原理”，而是威胁。转折就在这里。我们就是威胁的始作俑者并应该承认自己的责任，昨天没有这么做的话今天就应承认。因此，拷问遗产和它的时间性体制，会以出乎意料的方式将我们从过去引向未来，但这个未来不再是去征服，不再是应促使其到来、如有必要可以毫不犹豫地粗暴地处理当下的未来。这个未来不再是应当朝其迈进的光明的地平线，而是一条暗线，我们已经使它向我们移动过来，而我们好像还在当下的空地上原地踏步，并咀嚼着过不去的过往。

[1] 新的领导机构整合了历史遗产纪念物部、总编目部、考古部，还有人种学代表团及其人种学遗产委员会。Isac Chiva是这一政策的发起者。见Daniel Fabre,“L’ethnologie devant le monument historique”, in *Domestiquer l’histoire. Ethnologie des monuments historiques*, sous la dir. de D. Fabre, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 2000, p.8–9。

[2] *L’Abus monumental*, sous la présidence de Régis Debray, Paris, Fayard, 1998, 尤其是R. Debray,“Le monument ou la transmission comme tragédie”, p.11–32。此前已有Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995。

[3] 根据文化部在遗产年年底关于遗产给人的印象的调查，1979年，遗产主要指与私人财产相关的物质财富。1980年以后，超过三分之一的法国人将其理解为“国家的文化、艺术和其他财富”：Hervé Glevarec et Guy Saez, *Le Patrimoine saisi par les associations*, Paris, La Documentation française, 2002, p.26。

[4] Olivier Godard,“Environnement, modes de coordination et systèmes de légitimité：analyse de la catégorie de patrimoine naturel”, *Revue économique*, 41, 2, 1990, p.239.

[5] Jean-Pierre Babelon et André Chastel,“La notion de patrimoine”, *Revue de l’art*,49, 1980, p.5–32; Marc Guillaume, La Politique du patrimoine, Paris, Galilée, 1980.随后的出版物层出不穷，尤其是：André Chastel,“La notion de patrimoine”, in *Les Lieux de mémoire*, II, *La Nation*, 2, Paris, Gallimard, 1986, p.405–450; Françoise Choay, *L’Allégorie du patrimoine*, Paris, Éd. du Seuil, 1992; Roland Recht, *Penser le patrimoine. Mise en scène et mise en ordre*, Paris, Hazan, 1998; Jean-Michel Leniaud,*Les Archipels du passé. Le patrimoine et son histoire*, Paris, Fayard, 2002（另见*L’Utopie française, op. cit.*）。

[6] Krzysztof Pomian, *Sur l’histoire*, Paris, Gallimard, 1999, p.215，尤其是此文：“Entre l’invisible et le visible: la collection”（1978），收入文集*Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XVI*^e -XVIIIe *siècle*, Paris, Gallimard, 1987, p.15–59。

[7] Jean Davallon,“Le patrimoine: une filiation inverse”, *Espaces Temps*, 74/75, 2000,p.7–16.

[8] 见上文第二章，第95页。

[9] Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris,Gallimard, 1995, p.106–109.

[10] J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé, op. cit.*, p.42.卡佩君主自认为是“基督冠冕的继承人”。

[11] Patrick J. Geary, *Le Vol des reliques au Moyen Âge. Furta sacra*, traduit par P.-E.Dauzat, Paris, Aubier, 1993.

[12] Marc Bourdier,“Le mythe et l’industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon”, *Genèses*, 11, 1993, p.82–110.

[13] Nicolas Fiévé,“Architecture et patrimoine au Japon: les mots du monument historique”, in *L’Abus monumental, op. cit.*, p.333.

[14] 这是意大利建筑师Camillo Boito一篇文章的标题，该文发表于1893年，作者试图明确一种中间立场，这种立场介于维奥莱–勒–杜克（Viollet-le-Duc）弘扬的立场和罗斯金（Ruskin）的立场之间，前者认为，“修复一座建筑，并不是维护、修缮或改造它，而是完全重建它，可以把它建得和之前任何时候都不相同”（*Dictionnaire de l’architecture*）；后者认为要绝对保护，必要时可以废墟化。见J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé, op. cit.*, p.186–188。

[15] Masahiro Ogino,“La logique d’actualisation. Le patrimoine au Japon”, *Ethnologie française*, XXV, 1995, p.57–63.

[16] Yan Thomas指出，罗马法古法中的词汇对人与物的区分并不很清楚：patrimonium意指“父亲（pater）的法律身份”，就是说，其人的社会延伸（“Res, chose et patrimoine”, *Archives de philosophie du droit*, 25, 1980, p.422）。Claudia Moatti,“La construction du patrimoine culturel à Rome aux Ier siècle av. et Ier siècle ap. J.-C.”, in *Memoria e Identità. La cultura romana costruisce la sua imagine*, sous la dir. de Mario Citroni, Florence, 2003, p.79–96.

[17] Raymond Chevallier, *L’Artiste, le Collectionneur et le Faussaire. Pour une sociologie de l’art romain*, Paris, Armand Colin, 1991.

[18] Christian Jacob,“Lire pour écrire: navigations alexandrines”, in *Le Pouvoir des bibliothèques*, sous la dir. de M. Baratin et Ch. Jacob, Paris, Albin Michel, 1996, p.47–56.

[19] 即在教廷重回罗马后不久。Fr. Choay, *L’Allégorie du patrimoine, op. cit*., p.25.关于从前与今日的罗马和时间，见Claudia Moatti, *Roma*, Arles, Actes Sud, 1997。

[20] Roland Mortier, *La Poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de Renaissance à Victor Hugo*, Genève, Droz, 1974, p.15–16，以及Alain Schnapp的评论：“Vestiges,

monuments, ruines: l'Orient face à l'Occident", in *Le Disciple et ses maîtres, sous la dir. De L. Bansat-Boudon et J. Scheid*, *Le Genre humain*, 37, Paris, Éd.du Seuil, 2002, p.173–174。

[21] 贝德克尔旅行指南是著名的国际旅行指南，最早由19世纪的德国出版商贝德克尔推出。——译者注

[22] Pausanias, 9, 36, 5.

[23] Pausanias, 1, 26, 4; Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p.151–158.

[24] 基佐设立了监管历史纪念物的职务，这个职务先是交给Ludovic Vitet，普罗斯佩·梅里美从1834年开始担任此职。监管员负责将纪念物"归类"为"历史"纪念物。

[25] Alois Riegl, *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, traduit par D.Wieczorek, Paris, Éd. du Seuil, 1984, p.56, 49 et 47. 这部著作近年来被重新发现。关于李格尔，可参阅Daniel Fabre的评论："Ancienneté, Altérité, Autochtonie", in *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, Éd. de la Maisondes sciences de l'homme, 2000, p.196–204. Jean-Philippe Antoine, *Six rhapsodies froides sur le lieu, l'image et le souvenir*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p.258–289（关于A. Riegl）。

[26] *Res Gestae Divi Augusti*, 20, 1-5（édition de Jean Gagé, Paris, Les Belles Lettres,1977）.

[27] Roland Sablayrolles,"Espace urbain et propagande politique：l'organisation du centre de Rome par Auguste（*Res Gestae*, 19 à 21）", *Pallas*, 28,1981, p.61 et 68.

[28] Suétone, *Vie de Vespasien*, 8.

[29] Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p.150–151.

[30] Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque*, Paris, Éd. du Seuil, 1976, p.643.［保罗·韦纳说的"创造性的进化"（évolultion créatrice）正是柏格森一部著作的标题（*L'Evolultion créatrice*），中译为《创造进化论》。——译者注］

[31] François Loyer, "Les échelles de la monumentalité", in *L'Abus monumental*, *op. cit.*,p.187.

[32] 这条法令在公元44—56年颁布，转引自Alain Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Paris, Éditions Carré, 1993, p.334。

[33] Yan Thomas,"Les ornements, la cité, le patrimoine", in *Images romaines*, Paris,Presses de l'École normale, 2001, p.263–283.

[34] Yan Thomas,"Les ornements, la cité, le patrimoine", in *Images romaines*, Paris,Presses de l'École normale, 2001, p.275.

[35] *Ibid.*, p.283.

[36] A. Schnapp, *La Conquête du passé*, *op. cit.*, p.334.

[37] Y. Thomas,"Les ornements, la cité, le patrimoine", *op. cit.*, p.282.

[38] 建于公元1世纪初，是目前外立面保存最完好的古罗马神庙之一。——译者注

[39] J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p.69.

[40] J. Babelon et A. Chastel,"La notion de patrimoine", *op. cit.*, p.13, 及J.-M. Leniaud的评论：*Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p.67。

[41] Louis Aubin Millin, *Antiquités nationales ou recueil de Monuments pour servir à l'histoire générale et particulière de l'Empire français, tels que tombeaux, inscriptions, statues, vitraux, fresques ... tirés des Abbayes, Monastères, Châteaux et autres lieux devenus Domaines nationaux*, Paris, 1790. 另见Françoise Bercé,"La conservation des monuments, une mesure d'exception", in *L'Abus monumental*, *op. cit.*, p.169。

[42] Cicéron, *Académiques*, 1, 3, 9. 见Cl. Moatti, *La Raison de Rome*, *op. cit.*, p.121 *sq*。

[43] Renaldo Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford, Blackwell,1969.

[44] 蒙王春华先生指教，这个标题是彼得拉克的一部作品的名称。——译者注

[45] R. Mortier, *La Poétique des ruines en France*, *op. cit*., p.30.

[46] Pétrarque, *Lettres familières*, IV-VII, traduit par A. Longpré, Paris, Les Belles Lettres,2002, note, p.473.

[47] *Ibid.*, 6,2, p.252.

[48] *Ibid.*, p.250. 这篇文献邀请读者一起漫步，因而也是邀请读者阅读，但同时也是在敦请进行自我更新，它实际上是以宗教和哲学反思为基础的，而在这一反思之中，基督就是"真理的堡垒"。离开这一堡垒显然不在考虑之列。

[49] C. R. Ligota,"From Philology to History：Ancient Historiography between Humanism and Enlightenment", in *Ancient History and the Antiquarian*, Londres, The Warburg Institute, 1995, p.108.

[50] *Ibid.*, 见Francisco Rico, *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Érasme*, traduit par J.Tellez, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p.41.

[51] Philippe Coarelli, dans Le Pogge, *Les Ruines de Rome, De varietate fortunae, livre 1*,traduit par J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p.XLVI.

[52] Le Pogge, *Les Ruines de Rome, De varietate fortunae, livre 1*, 14, 20–25, p.70.

[53] A. Riegl, *Le Culte moderne des monuments*, *op. cit.*, p.12–13 et 59–53; A. Schnapp,*La Conquête du passé*, *op. cit.*, p.122；Sabine Forero-Mendoza, *Le Temps des ruines. Le goût des ruines et les formes de la conscience historique à la Renaissance*, Seyssel,Champ Vallon, 2002, p.68–70.

[54] Fr. Choay, *L'Allégorie du patrimoine*, *op. cit*., p.41.

[55] A. Schnapp, *La Conquête du passé*, *op. cit*., p.125.

[56] Francis Haskell et Nicholas Penny, *Pour l'amour de l'antique. La statuaire gréco romaine et le goût européen*, traduit par Fr. Lissarague, Paris, Hachette, 1988, p.23.

[57] K. Pomian,"Musée et Patrimoine", in *Patrimoines en folie*, sous la dir. de H.-P.Jeudy, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p.186.

[58] Françoise Choay, Avant-propos à A. Riegl, *Le Culte moderne des monuments*, *op. cit*., p.13.

[59] Montaigne, *Essais*, III, 9, p.440（de l'édition Garnier）.

[60] *Ibid*., p.441.

[61] Montaigne, *Journal de Voyage*, Paris, PUF, 1992, p.111.

[62] Fr. Rico, *Le Rêve de l'humanisme*, *op. cit*., p.19.

[63] Alphonse Dupront, *Genèse des temps modernes*, Paris, Gallimard/Le Seuil,coll."Hautes Études", 2001, p.49.

[64] Alphonse Dupront, *Genèse des temps modernes*, Paris, Gallimard/Le Seuil,coll."Hautes Études" , 2001, p.51.

[65] J.W. Goethe, *Voyage en Italie*, traduit par J. Porchat, Paris, Bartillat, 2003, p.170.

[66] Fr. Hartog,"Faire le voyage d'Athènes: J. J. Winckelmann et sa réception française",in *Winckelmann et l'antique*, Entretiens de la Garenne Lemot, Nantes, 1995, p.127–143.另见这部

佳作：Élisabeth Décultot, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, Paris, PUF, 2000, p.121–188。

[67] 《约翰福音》1, 46（J. Grosjean译本）。这是腓力对拿但业说的话，后者一开始不相信拿撒勒的耶稣就是弥赛亚。

[68] J.J.Winckelmann, *Histoire de l'art*, traduction de 1789, t. III, p.263. 另见对贝尔维德尔的半身雕像（Torse）的描绘："我为这尊赫拉克勒斯不可挽回的改变而悲叹，尤其是在理解了它的美感之后……但艺术向我们表明，对尚存的事物我们尚能理解多少，以及应该以怎样的艺术家的眼光去思考这些残迹。"（转引自É. Décultot,*Johann Joachim Winckelmann*, *op. cit.*, p.277。）

[69] R. Schneider, *Quatremère de Quincy et son intervention dans les arts*, Paris, Hachette,1910.

[70] Édouard Pommier, *L'Art de la liberté*, Paris, Gallimard, 1991, p.74.

[71] "伟大民族"是大革命期间对法国的称呼。——译者注

[72] Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda*, Paris, Macula, 1989, p.88, 89 et 105.

[73] Cicéron, 转引自Quatremère de Quincy,*ibid*., p.116。

[74] Quatremère de Quincy,*ibid.*, p.103.

[75] *Ibid*., p.97.

[76] 关于Pirro Ligorio，见A. Schnapp, *La Conquête du passé, op. cit*., p.125–126。

[77] Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda, op. cit.*, p.116.

[78] *Ibid*., p.105.

[79] H. 让森是温克尔曼的出版商和译者，转引自Édouard Pommier,"Winckelmann et la vision de l'Antiquité dans la France des Lumières et de la Révolution", *Revue de l'art*,1988, p.9。Mona Ozouf, *L'Homme régénéré: essais sur la Révolution française*, Paris,Gallimard, 1989.

[80] 这里用的是É. Pommier书中一章的标题：L'Art de la liberté, *op. cit.*, p.93–166。

[81] É. Pommier, *L'Art de la liberté, op. cit.*, p.142 et 143.

[82] É. *Pommier, L'Art de la liberté, op. cit.*, p.153–166.

[83] *Ibid*., p.156.

[84] *Ibid.*, p.157.

[85] *Ibid*., p.160.

[86] *Ibid.*, p.163.

[87] Abbé Grégoire, 转引自J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé, op. cit.*, p.87。

[88] É. Pommier, *L'Art de la liberté, op. cit.*, p.453 et 454.

[89] Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art*（1815）, Paris, Fayard, 1989, p.48. R. Schneider, *Quatremère de Quincy, op. cit*., p.179–197. Carine Fluckiger, "L'investissement affectif de l'objet historique Winckelmann, Quatremère de Quincy et Augustin Thierry", *Dénouement des Lumières et invention romantique*,textes réunis par Giovanni Bardazzi et Alain Grosrichard,Genève, Librairie Droz, 2003.

[90] Quatremère de Quincy, *Considérations..., op. cit*., p.48.

[91] Dominique Poulot,"Alexandre Lenoir et les musées des Monuments français", in *Les Lieux de mémoire, op. cit.*, II, 2, p.497–531. *Id., Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*,Paris, Gallimard, 1997, p.285–339.

[92] É. Pommier, *L'Art de la liberté, op. cit*., p.371–379.

[93] Dominique Poulot, *Musée, nation, patrimoine,op. cit.*, p.305.

[94] Jules Michelet,"À M. Edgar Quinet", in *Le Peuple*, Paris, Flammarion, 1974, p.67–68.

[95] Fr. Hartog,"Faire le voyage d'Athène ...", *op. cit*., p.141.

[96] 德农（1747—1825），法国艺术家和考古学家，现代埃及学的重要奠基人之一。拿破仑远征埃及返回后，他被任命为卢浮宫博物馆的首任馆长。——译者注

[97] 这个说法来自François Puthod de Maisonrouge，转引自J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé, op. cit*., p.85。

[98] Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, in *Essai sur les Révolutions-Génie du christianisme*, Paris, Gallimard, coll."Bibl. de la Pléiade", 1978, p.459 et 460.

[99] *Ibid.* p.802, 799 et 939.

[100] 凡尔赛宫的一个长廊，两侧绘画作品描述了法国历史上历次著名战役的场景。——译者注

[101] 马塞尔·普鲁斯特致Strauss夫人的一封信，转引自J.-M. Leninaud, *Les Archipels du passé, op. cit*., p.180。

[102] 见上文，第144–152页。

[103] Barrès，转引自J.-M. Leninaud, *Les Archipels du passé, op. cit*., p.232。

[104] J.-M. Leniaud, *ibid*., p.287 et 288.

[105] Willibald Sauerländer,"Erweiterung des Denkmalbegriffs?", in *Denkmal-Werte Gesellschaft. Zur pluralität des Denkmalbegriffs*, sous la dir. De Wilfried Lipp, New York/Francfort, Campus, 1993, p.120–149; Robert Hewison, *The Heritage Industry. Britain in a Climate of Decline*, Londres, Methuen, 1987.

[106] Anne Cauquelin,"Un territoire-musée", *Alliage*, 21, 1994, p.195–198.

[107] Fr. Choay, Avant-propos à Alois Riegl, *Le Culte moderne des monuments, op. cit*., p.9.

[108] 雅典大会是由SDN的知识合作委员会和国际博物馆理事会发起的，见下文，第245—246页。

[109] 这个词还有循环、流通、传播、交通等意思。——译者注

[110] Gérard Althabe, "Productions des patrimoines urbains", in *Patrimoines en folie, op. cit*., p.270.

[111] *Le Monde*, 4 septembre 2002.

[112] 根据文化、家庭和社会事务委员会的报告，1996年4月18日。

[113] 受保护的建筑数量从1960年的24 000座增加到1996年的44 709座。

[114] Daniel Fabre,“L’histoire a change de lieux”, in *Une histoire à soi*, sous la dir. d’A.Bensa et D. Fabre, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 2001, p.32 et 33.

[115] H. Glevarec et G. Saez, *Le Patrimoine saisi par les associations*, *op. cit.*, p.129–193.

[116] *Ibid.* p.263.

[117] 2001年，Isabelle Vinson在高等研究院（EHESS）答辩的高等深入研究（DEA）论文《国际遗产的概念：理论与实践》获得通过。

[118] Mouchir Bouchenaki et Laurent Lévi-Strauss,“La notion de monument dans les critères du Patrimoine de l’humanité de l’Unesco”, in *L’Abus monumental*, *op. cit*.,p.121–129.

[119] Koïchiro Matsuura,“Éloge du patrimoine culturel immatériel”, *Le Monde*, 11 septembre 2002.

[120] 1967年的部际法令正式规定了“地方自然公园”的概念，见J. Davallon et al.,*L’environnement entre au musée*, Lyon, PUL/MC, 1992, p.64–66。作者在这里提到了Georges-Henri Rivière的作用。1906年4月21日已经通过一部“保护具有艺术性质的地点和自然纪念物”的法律。

[121] 生态博物馆（écomusée）的说法是在1971年提出来的。Octave Debary, *La Fin du Creusot ou l’Art d’accommoder les restes*, Paris, Éd. du CTHS, 2002.

[122] Max Querrien,“Écomusées”, *Milieux*, 13, 1983, p.24–25. 1982年，作为历史纪念物事务部司库，他向文化部长提交了一份题为《关于新的遗产政策》的报告。

[123] Alain Desvallées,“L’écomusée：musée degré zéro ou musée hors les murs”, *Terrains*, 5,1985, p.84-85.

[124] Max Querrien, *les Monuments historiques demain*, Direction du Patrimoine, 1987,p.265.“为明天保存什么纪念物？”1984年举办的这次研讨会的论题，就是从社会需求与可支配的资源之间的差距出发的。随后Querrien指出，在大变革的时期走向尾声时，毁灭的威胁却越来越多、越来越不可挽回了，人们看来已经意识到遗产对我们未来的重要性，并将遗产解释为“某个集体通过重建过去、现在和未来之间的联系，以图清晰地构建自己未来的有益的开端”（p.7）。

[125] 参阅一位人种志学者的诊断：Françoise Zonabend, *La Mémoire longue*, Paris, Jean Michel Place éditeur, 1999, p.9：“在20世纪70年代，法国社会开始意识到战后经济增长带来的剧烈变迁。乡村现代化使得人们迁往城市，人们在这两个地方都能看到某种生活方式的终结：传统的团结，无论是世俗的还是宗教的，都已经破裂，工艺技术消失，地方和社区特殊主义瓦解。我们曾经生活过的、我们的祖先曾熟识的世界，向一个我们已然失去的世界转变。”

[126] 此处借用Alban Bensa和Daniel Fabre从事的调查研究的标题，见前文，第108页。

结语
双重的亏欠：当下的当下主义

与时间的关系可以阐明，但无法规定。如何对这当下的状态发表意见呢：那得立在高跷之上，或攀上哪位巨人的肩膀！得能够将当下的即刻历史化这种趋势推得更快更远（前文提到，这种趋势已经是我们这个时代的特征）。把当下主义推向极端！

夏多布里昂尚能调和的那些立场，对我们来说很早就不再适用了。最后一次提及它们，实为我们告别这位作家的方式，他是在时间之流的两岸之间、在历史性的新旧体制之间的游水者。在1830年7月的革命发生之时，他曾描绘过这一事件的进展，并指出，“某种当代性色彩”已呈现在画卷之上，这种当代性“在其展开的那一刻是真实的”，但“那一刻过去之后就不真实了”。为了“公正地判断应该留存下去的真理，应将自己置于后代人观察既成事实的角度”。他一刻也不怀疑自己做到了这一点，因为他将《回忆录》的这一章命名为“未来怎么看七月革命”，或在另一份手稿中将之命名为“未来的七月革命”。[1]虽说我们比他更操心即刻的历史化，但我们显然对像他那样将自己置于后代人的位置观察既成事实的可能性没那么自信：“未来的1989年”“未来的9·11”又是什么样？

十年之后，当夏多布里昂准备封笔，走入坟墓时，他说道：“当前的世界，没有神圣权威的世界，看来处于两种不可能之间：过去的不可能（因为旧社会已经塌陷）和未来的不可能。”[2]但他几乎立刻就懂得如何摆脱这种悖谬，这种停顿的时间，或用我们的话来说，摆脱这种缺口的处境。起初，他再次求助于罗马的典范，虽然当时他已为“历史导师”发出了死亡证明。他再次强调，虽然过度的自由会导致专制主义，但过度的暴政却始终只是暴政：“提比略没有让罗马回到共和制，他留在身后的只有卡利古拉（Caligula）。”[3]随后，对于未来，他祈求于基督教的希望。因这一希望“比时间更长久”，唯有它能将末世信仰与进步信念结合起来，使未来得以实现。于是就有了最后这句话：“虽然我将看不到太阳的升起，但我看到了日出时晨曦的反光。”[4]这种诊断基于对双重的不可能的认知之上，如果不考虑其提出（或经历过）的解救办法，它仍能启迪——哪怕只有一点点——我们自己的当代吗？这样的表述还能用来考察当代吗？夏多布里昂的游水者形象，或者说缺口中的形

象，是否还适用于我们的当代？

“告诉我你如何处理当下，我就能告诉你，你的哲学是哪种。”这句话借自贝玑。[5]总之，我们能在自己的当下中指出哪些突出的特征呢？我们如何处理当下呢？或者说，它是何种时间秩序的标志？还有我们在本书开头后不久就提出的问题：应该认为另一种历史性体制已经确立了吗？今天，这种体制的地方性、区域性乃至学科性的表达清晰可辨，但也许还没有一个全面统一的表述？如果寻找一个这样的表述并非徒劳，那么，不同体制的扩散或增多是否构成我们当下的一个显著特征？这种努力也并非时机未到，因为我们已经懂得，一种历史性体制的生成和表达需要时间，我们也已知道，永远不存在某种纯粹状态的历史性体制。

不过，关于这本书始终直接或间接地关注当下的画卷，我们最后还要指出其中几个补充性的特点。本书采取了在各种当下与过去之间来回往复的方法，始终关注当下范畴与过去和未来之间的关系，它的每一章都致力于阐明对当下的处理：昨天的、前天的、今天的。不用怀疑，每一章本都可以构成独立的研究。这也就是承认，每一次游历都太匆忙了。一开始是波利尼西亚的游历，一会儿是毛利人和欧洲人遭遇时的错位，一会儿是人类学和历史学关于历史类型问题的辩论；接下来在尤利西斯世界中游历，碰到了过去的问题，它将我们从费埃克斯的海岸带到奥古斯丁（基督教时间秩序）的海岸；随后是大革命和时间危机的激流，旧世界与新世界之间的夏多布里昂，我们随着他从“历史导师”的旧制度的一边走向了历史性的现代体制的一边。

然后，在未来危机和对这个现代体制的质疑的推动下，我们在近来记忆和历史所发掘的大陆上游历，我们借助的是《记忆之场》这台强劲的探照灯，它聚焦于20世纪80年代的场景，并将民族史中古老的和平常的对象都拢在自己的光束中；最后是在欧洲文化的长时段，即遗产的长时段中的游历，我们在概述中见识了其重要时刻——同时也是时间危机的时刻；我们可以从上一章得出如下结论：遗产是一个关于时间危机或为了时间危机的概念，在这时间危机中，当下以及当下的维度在其中始终扮演驱动者的角色。

这五章相当于五次勘察，其所需要的知识之多、所涉及的时段之长让勘察的难度非常大，我们的勘察仅仅是匆匆一瞥，但已经有丰富的内容，尽管每次时间危机还都有待描绘更为准确的画面。因此，与酝酿了本书的这种整体进程相比，这些关于昨天与今天、此处与彼处的勘察，只能具有中途站（escales）的地位与价值。在这里，读者会遇见时间秩序的几个变体，并被邀请衡量当下在其中被赋予的地位。

关于今天的根本状况，我在本书中始终主张以当下主义来谈论之。首先，它与此前盛行，但业已从欧洲地平线上消失的未来主义相对，而一种迷失方向的时间展开了，不仅是各种不确定在上升，连作为科学家的思想范畴和研究对象也是如此。随后，为了更好地将今日的当下与过去的当下进行比照，至少与过去最著名的几个当下进行比照，我们选取了那些在欧洲文化中留下最多痕迹的片段：荷马的当下、哲学家的古代、人文主义者的复兴、末世论或弥赛亚信仰，以及历史性的现代体制产生的现代的当下。

“人们陡然背转过身去，整个世界都改变了面貌，”贝玑这样写道。[6]对我们来说也是如此，是一切都改变了，当下被打上了未来危机之体验的标记，进步被质疑，未来被感知为一种威胁。未来没有消失，完全没有，但它显得晦暗且咄咄逼人。投在广岛的那颗炸弹起先被认为是“一场科学革命”，但实际上它开启了核威胁的时代。与此同时，这个时代也见证了欧洲最终失去其“时空中的核心地位”。[7]遗产概念本身的旅程，从罗马的废墟——当然来自过去，但着眼于在当下修复罗马——到承认环境和人类基因也是遗产，让我们理解了这一转折。诉诸遗产概念不再只是反映了一种意识的获得和对断裂的回应，也成为一种指明和应对潜在危险的方式，它运用了一种遗产逻辑，这种逻辑日益关心传承，并赋予“非物质”遗产越来越重要的位置。

从时间经验的这种新要素出发，人们提出了两个强有力的命题，它们突出的是责任和谨慎：“责任原则”是哲学家汉斯·约纳斯（Hans Jonas）提出和捍卫的原则，“谨防原则”是更晚近些提出的。[8]虽然这两个原则有不同之处——它们的源头不同，范围不同，用法也不同——但还是可以认为，前者是后者的“哲学根基”。[9]为何在结论中提及它们？是因为它们可以补充我们对贝玑所提问题的回答吗？这两个原则让我们背离了当下主义（当下主义意味着仅局限于当下，意味着以当下的视角观察当下）。考察，并且有可能的话担当带有各种不确定性的未来，是这两条原则全部的存在理由：责任原则针对最遥远的未来，这未来首先被理解为一种不确定性，而这正是谨慎原则的适用之处。除非牵涉更多的是信仰，而不是不确定性。实际上，我们对未来的灾难了解得很充分，但我们不愿相信。这正是哲学家让–皮埃尔·迪比伊（Jean-Pierre Dupuy）最近提出的一个论述线索，他试图构建一种他名之为理性灾难说的学说（catastrophisme rationnel）。[10]

《责任原则》（*le Principe responsabilité*）一书出版于1979年，但约纳斯说，它的源头可追溯到20世纪60年代初。它实际上以这样一个事实为基础：“普罗米修斯最终摆脱了束缚”。在成为自然的主人后，人现

在把自己视作技术对象了。如果说本书首先针对的是（又是）马克思主义乌托邦及其未来主义，那么它的批评也（已经）适用于“预见到其极端可能性的”技术。[11]这部书之所以成功，部分原因很可能在于，从时间关系的角度看，它扮演了一个枢纽的角色：从光辉的未来转向充满威胁的未来。它批判“希望原则”[12]产生的幻觉，认为这个原则安然地牺牲了当下，而对未来本身产生了威胁。这部著作在生态主义思想界反响热烈。1990年它的法文版问世，此时正是柏林墙倒塌、乌托邦最终崩塌后的一年，我们显然已经在时间的另外一边，也处在未来之危机当中了。

汉斯·约纳斯深信必须提出一种未来伦理学，为此他奋起反对乌托邦政治，在后者看来，“将今天的活人单单当作手段来利用”是合法的。[13]因为“以未来的角度采取行动”是用不着有什么疑虑的，“而这种未来，无论是行动者还是受害者，抑或是同时代的人，都不会从中受益”。换言之，“面向现在的责任出自这个未来”。[14]因此，约纳斯所称的“革命末世论”伦理，就是一种“过渡期”的伦理，而他努力创建的伦理应该不是末世论的，而是反乌托邦的：这种伦理以人的理想的名义，既关心未来也关心现在，既关注当代人也关注未来人。它抵制“为了未来而侵犯当下”的诱惑，提出“人的每个当下都有其自己的目的”，但它随即又补充了第二条律令：“你采取的行动，其效果应与大地上真正的人类生活的持久性相容”。[15]康德的绝对律令不超出我们当下的行为，约纳斯的律令有所不同，它考虑到了行为的最终效果，此说在保罗·利科的说法中也有表述：“我们的能力在时空中延展得多远，责任也就延展得多远。”[16]

某种意义上说，当下承载着所有的未来，因为它应该懂得，“被损害的遗产同时也将损害其继承者”。[17]这种“警告性的未来学”使我们得以认识“从未来凝望我们的命运”，根据约纳斯的说法，要想理解这种未来学，显然需要“一种混杂着恐惧与负罪感的恰当情感：恐惧是因为我们已经预见到可怕的现实；负罪感是因为我们意识到我们就是这一连串可怕现实的始作俑者”。[18]因此，为了充分重视威胁的存在，这种伦理毫不犹豫地诉诸某种“恐惧启发学”。如果说它坚定地反对（乌托邦）未来主义及其危险，那么它也在注视那凝望我们的未来，我们以自己的行动置其于危险之中的未来。从时间关系的角度看，这是一种没有未来主义的未来，没有当下主义的当下：遗产以某种方式将二者连接起来，我们不能“损害”这种遗产，因为那样会损害传递和接受遗产的人。为了让人类得以延续，对后来人有亏欠的当代人的责任就始于今日，而且这责任每天都要承担起来。[19]

第二个应答是谨慎原则的成形。我们从中看到了另一种亏欠的表

达，看到了同样以进步危机和技术带来的新危险为标志的语境。在对环境的不可逆改变的恐惧之上，又有了生物技术引发的恐惧。在国际公共领域中，谨慎原则的产生和影响的扩大是非常迅速的事。谨慎是生态主义思想、近来的几次灾难和几个大“事件”酝酿出来的，它在20世纪90年代已然成为全世界的流行词汇。于是，最近在提交给法国总理的一份报告便在结论中提到，谨慎原则旨在“应对显而易见的社会需求”。[20]谨慎原则一度是政治人物的噩梦，如今成了他们的护身符，或者更通俗地说，是一把很容易撑开的雨伞。已经有人指出，谨慎原则大有缩减为不作为原则的倾向和诱惑。这是“有疑虑的话就不要做！”的新版本，可能来平衡它的说法是：“过分的谨慎是有害的！”

对谨慎原则的承认来自环境问题。1987年颁布了关于保护北海的部长宣言，接着是1992年《里约环境与发展宣言》，在法国1995年通过的法律规定：“为避免对环境造成不可逆的严重损害，应以经济上可接受的代价，采取有效且恰当之措施，尽管鉴于当前的科学技术知识，尚有一些不确定性之处，但这不能构成延缓采取这些措施的理由。”[21]适用于环境的措施扩展到与食品和健康相关的问题。在更广的范围中，谨慎原则是所有旨在推行可持续发展理念的创举的强劲立足点。正是在谨慎原则中，对于后代人的亏欠问题和由此导出的责任才组合在了一起。[22]

在科学已然处于无力解决问题的时刻，谨慎原则就被构想出来以应对各种不确定中的不确定性的原则。这个原则针对的是对风险的推测——尚未确证，并且也可能并非风险——它试图区分具体手段与预防观念，前者是人们熟知的，即使并非总是付诸实施。它所赖以发挥作用的时间性是不一样的：这种时间性很长，或者非常长。根据何种程序来确定和处理“来自未来的非常模糊的信号”（这是一位经济学家的用语）呢？[23]正是在此处可以连接上汉斯·约纳斯关于“从未来凝视我们的命运”的伦理学沉思，也可连接上让–皮埃尔·迪比伊提出的对谨防的批判。

弗朗索瓦·埃瓦尔德（François Ewald）说，人在面对不确定性时的态度有三种形式：预见、防范，还有今日的谨慎。[24]与预见相对应的是责任模式（这与自由主义的到来联系在一起），与防范相对应的是团结模式（福利国家是其例证），与谨慎相对应的，可能是一种新的模式，尚未有自己的名字。埃瓦尔德提议用“可靠性”一词，与之对应的或将是某种“谨慎国家”的诞生。[25]第一种模式考虑的是存在之偶然，第二种以科学的可靠性为基础评估风险，第三种以承认科学的不确定性为出发点，随之而来的是与损害、与时间之间结成的新关系：“存在不可修复、不可挽回、不可补偿、不可原谅、不受时效约束的情形。”[26]从时

间性的角度看，不可逆和可持续发展的理念实际上带来了那种没有断裂的连续性时间观念：从我们到后代人，或者从这些后代人到我们是连续而没有断裂的。人们的确注视着未来，但是立足于连续的当下之上，这里既没有连续性的断裂也没有革命。

谨慎原则的分析者们致力于指出对谨慎的糟糕使用，它会诱惑人们置身事外或袖手旁观，或至少会极其制约创新举措。因此，这个原则令人困惑地导致人们囿于当下，因而会增强当下主义。还是在这个方向上，弗朗索瓦·埃瓦尔德提请人们关注“谨慎形象的极端形态”：有关发展的风险的假设。我们设想某个产品，“带有不可觉察、不能预测的缺陷，只有经过一段时间后人们才能认识到这个缺陷，因此，对产品或生产者的追责只能在另一种知识状态下才能出现，这种状态显然不同于产品流通、使用和消费时的知识状况”。[27]在这种事后境况中，刑事或民事责任如何判定？怎么判定某人是其无法知晓的状况的责任人呢？这难道不是会违背1789年以来确立的法律不溯既往的原则吗？“法律的规定只适用于未来；它不具有回溯力”，《民法典》就是这样宣告的。而在发展的风险中，毕竟可能在未来有风险，如果未来有一天它显露出来，是不能被视为已经过去了的。总之，无法逃脱当下，至少无法逃脱法律上的当下：危险虽未显露，但它（已然）是当下的；事后显露时，它将仍然是当下的。

于是，亏欠问题转向了未来，这一局势以责任为中介呈现了出来。因此，保罗·利科建议赋予责任“一种更具展望性的导向，按照这种导向，除了对已然造成的损害进行赔偿的理念，还应增补预防未来的危害的理念”。[28]因为，在同一时期内，对过去的责任的承认——尤其表现为记忆责任的形式——得到了增强。众所周知，根据纽伦堡国际法庭宪章，公共行为在涉及反人类罪时不受时效约束。这种不受时效约束的制度最终在1994年被写入了法国的《刑法》，并且通过设立国际刑事法院的决议而得到大多数国家的认可（法国于2000年批准了这一决议）。

不受时效约束意味着，在特殊情况下，一般司法中的时效性是无效的。法律的不溯既往原则也是无效的。正如法学家扬·托马斯指出的，“不受时效约束的反面并非流逝的时间，而是由时间来规定”——二者同样都是被建构起来的。[29]不受时效约束还意味着，罪犯始终与其罪行处于同一时间，直至死亡，正如我们与宣判为反人类的罪行处于同一时间一样。拒不认罪的莫里斯·帕蓬已经92岁，但他没有“老去”。他到死都是吉伦特省的那个警察总监。反人类罪“天然”不受时效约束，“司法的非时间性”由此建立了起来，后者可以被理解为过去存在于当下的一种形态，一种当下的过去，或者说是当下的延展，从诉讼开始的当下

开始的延展。进入这种司法时间性的历史学家，只能担任证人的角色，人们会向他口头吁求历史学家的记忆，仿佛这是他的职责。因此可以看到，由于责任这一中介者的作用，法律的时间（带有其特有的时间性体制）和社会的时间发生了滑移乃至交换。在公共空间中重拾不受时效约束的时间性体制，很可能是这一空间被司法化的标志之一，而空间的司法化是我们当代的另一个特征。

因此当下既向未来也向过去延展。向未来延展是通过有关谨慎与责任的措施，依靠对不可修复、不可逆性的考量，借助于遗产和亏欠的概念——亏欠概念是联系纽带，赋予整体以意义。向过去延展也是通过使用类似的措施。如记忆的责任与义务、遗产化、不受时效约束，还有已然负下的亏欠。对于过去和未来都有亏欠，这种从当下出发提出来并由当下承担的双重亏欠，正是我们此刻的当下体验的标志。正是因为亏欠，我们从种族灭绝的受害者转向了对人类的威胁，从记忆的义务转向了责任原则。[30]这是为了后代人还能有人类的生活，还能记得过去人类的非人性。

当下向未来延伸，从消极方面而言让人相信某种灾难说（这里是未“被阐明”的灾难说），从积极方面而言则让人思考不确定性。用数学家亨利·别列茨基（Henri Berestycki）的话来说（他也是从别人那里借来的），这完全是个“概率革命”的场域。[31]借助信息科学发展提供的可能，整个一套“风险技术”构建了起来，它诉诸虚拟和模拟。在不确定的世界中，选择在未来产生的后果不再只有唯一一种。不再是“预测未来”，而是“衡量某种可预见的未来对于当下的影响”，但在选择某个方向前先在好几个方向上进行假设。[32]于是人们在谈论“多方向的”或“多重的”当下。很可能是如此，不过，若仅从我自己的一个视角，即时间关系的视角来看，这样一种姿态难道不是进一步“延展”当下的维度吗？人们从当下“出发”，但没有“走出”当下。光明来自当下。某种意义上，甚至只有当下：不是无限的，而是不确定的当下。在企业管理学中，不确定性表现为灵活性：不注重提前预见，而是强调随时随刻都尽可能地灵活，就是说能直接地在“当下”（“即刻”）。请注意，将不确定性和当下放在核心位置，并不是说，为了应对未来，这种做法同样能够在过去的取径中找到些什么来使用，虽然过去自身也可重构为多方向或多元的，至少在某种程度上是如此。

“告诉我你如何处理当下？”我们的当下延展，甚至没有止境（这就使得过去过不去），但不仅仅如此。多样的“绵延时间”是存在的，有创伤的时间，有寄寓于集中营逃生者的、某些时刻会再次浮现的时间。我们的当下是无意的，一直在那儿的当下，是普里莫·莱维（Primo Levi）

提到的，折磨着柯勒律治（Coleridge）笔下的那位老水手的当下，“不知何时就又会感到愁苦”，每当这时，他就要讲自己的故事了。[33]我们在前面的第三章追踪当下主义的兴起时，就已经发现当下有无所不在和变为永恒的趋势。以至可以认为它几乎类似于“一切都在同时”（tota simul），奥古斯丁和在他之前的普罗提诺（Plotin）就是通过这个概念定义永恒的，永恒之中“什么都不会流逝，一切都在同时处于当下”。我们还记得，1909年时的马里内蒂及其“关于普遍存在和迅捷之无处不在的悲怆抒情诗”。这个当下也许是永恒的，我们也认识到，它同样是贪婪地急于历史化的，仿佛它被迫伸到自己前面去，以便立刻自视为已然过去了，被遗忘了。是为了驱散到来之事的难以忍受的不确定性吗？我们还记得当代事件的体制，它一上来就包含了自我纪念，本身就已经是这种纪念。但看起来颇为矛盾的是，熵（entropie）也埋伏守候着这种扩张的、负载着对于过去和未来的双重亏欠、双重记忆的当下。它被瞬时、转瞬、即刻、一下子就抓住了，唯有遗忘是它的宿命。

这就是多形态的、多义（multivoque）的当下的主要特征，它是一种鬼怪似的当下。它既是一切（只有当下），又几乎什么都不是（即刻性的专制）。“既不朝前看也不朝后看。唯有当下是我们的幸福”，只要再次响起这《浮士德》（第二部）中的诗句，就能明白这种当下主义不是或不再是我们的当下主义了。相反，我们不停地向前和向后看，但从未“走出”这个我们使之成为我们唯一地平线的当下。

人文主义者一方面忠实于救赎史的时间体制，另一方面又怀抱“转向过去的希望之热忱”。光明来自古代的过去，光辉的过去是应然的典范，是模仿的对象。不过，人们所着眼的当下，可以通过复兴（renovatio）达到与这过去一样的高度。随着历史性的现代体制的到来，希望的热忱转向了未来，未来才是光明的源泉。这时当下被认为次于未来，时间成为一个行动者：人们被时间加速裹挟；还应该再加速时间。未来就在这高速之中。人们也能够想要折断时间，将其一分为二，以便一下子就把未来刻入当下。

今天，光明来自，而且只来自当下。在（且只在）这个意义上，不再有过去和未来，不再有历史时间，如果现代历史时间真的是由经验空间与期待视阈之间的紧张而启动的话。应该认为，经验和期待之间的距离此刻已经急剧拉大，以至走向断裂，以至我们无论如何正处在这两个范畴相互脱节的时刻吗？不管是过渡情形还是持久状态，反正当下已经是记忆和亏欠的时间，是遗忘已成日常的时间，是不确定和模拟的时间。在这种条件下，若套用和延伸一下汉娜·阿伦特的意思，将当下这个时间危机的时刻描绘成过去与未来之间的“缺口”，就不再恰当了。我

们的当下无法理解为或不能错误理解为时间当中“奇怪的中间态”，“此时人们意识到时间中的间隔，这种间隔整个就处于已然不在和尚未出现的事物之间”。[34]它只想由自己来确定自己。因此这就是当下的当下主义——我们的当下——的面目。

[1] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, 34, 9, Paris, Gallimard, coll. “Bibl. de la Pléiade”, 1951, t. II, p.477.

[2] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, 34, 9, Paris, Gallimard, coll. “Bibl. de la Pléiade”, 1951, t. II, 44, 5, p.922, 见前文，第三章，第123–124页。

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, 44, 7, p.933; 44, 9, p.939.

[5] Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes*, in *Œuvres en prose complètes*, Paris,Gallimard, coll. “Bibl. de la Pléiade”, 1992, t. III, p.1428.

[6] Id., *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne, ibid.*, p.1026.

[7] John Gillis,“The Future of European History”, *Perspectives: American Historical Association Newsletter*, 34, 4, 1996, p.5. 1945年8月8日星期三的《世界报》的标题是：《一场科学革命：美国人向日本投放了第一颗原子弹》。

[8] Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, traduit par J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, 1990.关于谨慎原则，相关的著作和论文层出不穷，可参阅：Philippe Kourilsky et Geneviève Viney, *Le Principe de précaution*, Rapport au Premier ministre, Paris, Odile Jacob, 2000（avec bibliographie）; *Le Principede de précaution dans la conduite des affaires humaines*, sous la dir. d'Olivier Godard, Paris, MSH et INRA, 1997; Olivier Godard,“De l'usage du principe de precaution en univers controversé”, *Futuribles*,février-mars 1999, p.37–60。

[9] François Ewald, “Le retour du Malin génie. Esquisse d'une philosophie de la précaution ”,in O. Godard, *Le Principe* de précaution..., *op. cit.*, p.119；Rapport Kourilsky-Viney,*op. cit.*, p.274–275.

[10] Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*,Paris, Éd. du Seuil, 2002, p.213. 这位作者提出了理性灾难说的格言：“获得一种具有足够灾难性的未来图景，它可恶，又足够可信，人们因此行动起来阻止其实现——除非是最近的意外。”

[11] H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p.417.

[12] Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, traduit par F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 19761991.

[13] H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p.42.

[14] *Ibid.*, p.49.

[15] *Ibid.*, p.416, 423 et 40.

[16] Paul Ricœur, in Rapport Kourilsky-Viney, *op. cit.*, p.274; H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p.42：“我们的律令推及可以计算的未来，后者构成我们责任之中尚未完成的维度。”

[17] H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p.424.

[18] Id., *Pour une éthique du futur*, traduit par S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Rivages,1998, p.102.

[19] 约纳斯指出，“我们不必向后来人汇报，但对人的理念应有所交代，这种理念要求自己必须体现于这个世界中”（*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p.95）。这是一种本体论的律令。

[20] Rapport Kourilsky-Viney, *op. cit*., p.213. 2003年4月25日的《世界报》报道说，共和国总统已宣布要将谨慎原则写入环境宪章。这篇正在起草的文献将具有宪法效力。

[21] *Ibid.*, p.253–276.

[22] “满足现今各代人发展之需求，而不损害未来各代人满足其发展需求之能力。”（1995年法律第1条）

[23] Jean-Charles Hourcade,“Précaution et approche séquentielle de la décision face aux risques climatiques de l'effet de serre”, in O. Godard, *Le Principe de précaution ...,op. cit.*, p.293.

[24] François Ewald, in O. Godard, *Le Principe de précaution ..., op. cit.* p.99–126.

[25] Id.,“Vers un Etat de précaution”, *Revue de philosophie et de sciences sociales*, 3,2002, p.221–231.

[26] *Ibid.*, p.111.

[27] *Ibid.*, p.117.

[28] Paul Ricœur,“Le concept de responsabilité, essai d'analyse sémantique”, *Esprit*,1995, *Le Juste*, p.65.

[29] Yan Thomas,“La vérité, le temps, le juge et l'historien”, *Le Débat*, 102, 1998, p.27.

[30] Emmanule Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002, p.134–136. 1995年7月16日，共和国总统雅克·希拉克在纪念冬季赛车场（Vél d'Hiv）大搜捕的演讲中，就提到了“不受时效约束的亏欠”。

[31] Henri Berestycki, “La conquête du hasard”, in *A la recherche du réel*, Association Droit de suite, mai 2001, p.22.

[32] François Rachiline, “Qu'arrive-t-il au présent?”, *ibid*., p.18. Rachiline对当下的危机做了一种积极的——如果不是乐观的话——解读。

[33] Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, traduit par A. Maugé, Paris, Gallimard,1989, p.10. Lawrence Langer, *Admitting the Holocaust. Collected Essays*, Oxford,Oxford University Press, 1995.

[34] 见前文，第23-24页。

参考文献

Sylviane Agacinski, *Le Passeur de temps. Modernité et nostalgie*.

Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin/féminin* aux sources du christianisme.

Sylviane Agacinski, *Drame des sexes. Ibsen, Strindberg, Bergman*.

Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*.

Henri Atlan, *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité*.

Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard I. Connaissance spermatique*.

Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard II. Athéisme de l'Écriture*.

Henri Atlan, *L'Utérus artificie*.

Henri Atlan, *L'Organisation biologique et la Théorie de l'information.*

Henri Atlan, *De la fraude. Le monde de l'*onaa.

Marc Augé, *Domaines et Châteaux*.

Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité.*

Marc Augé, *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fictio*.

Marc Augé, *Casablanca*.

Marc Augé, *Le Métro revisité*.

Marc Augé, *Quelqu'un cherche à vous retrouver*.

Marc Augé, *Journal d'un SDF. Ethnofictio*.

Jean-Christophe Bailly, *Le Propre du langage. Voyages au pays des noms communs*.

Jean-Christophe Bailly, *Le Champ mimétique*.

Marcel Bénabou, *Jacob, Ménahem et Mimoun. Une épopée familiale.*

Marcel Bénabou, *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres*.

Julien Blanc, *Au commencement de la Résistance. Du côté du musée de l'Homme 1940-1941*.

R. Howard Bloch, *Le Plagiaire de Dieu. La fabuleuse industrie de l'abbé Migne*.

Remo Bodei, *La Sensation de déjà vu*.

Ginevra Bompiani, *Le Portrait de Sarah Malcolm*.

Julien Bonhomme, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*.

Yves Bonnefoy, *Lieux et Destins de l'image. Un cours de poétique au Collège de France (1981-1993)*.

Yves Bonnefoy, L'Imaginaire métaphysique.

Yves Bonnefoy, Notre besoin de Rimbaud.

Philippe Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie.*

Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*.

Jorge Luis Borges, *Cours de littérature anglaise*.

Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques*.

Italo Calvino, *La Machine littérature*.

Paul Celan et Gisèle Celan-Lestrange, *Correspondance*.

Paul Celan, *Le Méridien & autres proses*.

Paul Celan, *Renverse du souffl*.

Paul Celan et Ilana Shmueli, *Correspondance*.

Paul Celan, *Partie de neige*.

Paul Celan et Ingeborg Bachmann, *Le Temps du cœur. Corres pondance.*

Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la*

Loi.

Antoine Compagnon, *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie*.

Hubert Damisch, *Un souvenir d'enfance par Piero della Francesca*.

Hubert Damisch, *CINÉ FIL*.

Luc Dardenne, *Au dos de nos images*, suivi de *Le Fils* et *L'Enfant*, par Jean-Pierre et Luc Dardenne.

Michel Deguy, *À ce qui n'en finit pa*.

Daniele Del Giudice, *Quand l'ombre se détache du sol*.

Daniele Del Giudice, *L'Oreille absolue*.

Daniele Del Giudice, *Dans le musée de Reims*.

Daniele Del Giudice, *Horizon mobile.*

Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*.

Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*.

Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*.

Milad Doueihi, *Histoire perverse du cœur humain*.

Milad Doueihi, *Le Paradis terrestre. Mythes et philosophies*.

Milad Doueihi, *La Grande Conversion numérique*.

Milad Doueihi, *Solitude de l'incomparable. Augustin et Spinoza.*

Milad Doueihi, *Pour un humanisme numérique*.

Jean-Pierre Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine, suivi de La Leçon des prophètes* par Marc Augé.

Pascal Dusapin, *Une musique en train de se faire*.

Norbert Elias, *Mozart. Sociologie d'un génie*.

Rachel Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement.*

Arlette Farge, *Le Goût de l'archive*.

Arlette Farge, *Dire et mal dire. L’opinion publique au* xviiie *siècle*.

Arlette Farge, *Le Cours ordinaire des choses dans la cité au* xviiie *siècle*.

Arlette Farge, *Des lieux pour l’histoire*.

Arlette Farge, *La Nuit blanche*.

Alain Fleischer, *L’Accent, une langue fantôme*.

Alain Fleischer, *Le Carnet d’adresses*.

Alain Fleischer, *Réponse du muet au parlant. En retour à Jean Luc Godard*.

Alain Fleischer, *Sous la dictée des choses*.

Lydia Flem, *L’Homme Freud*.

Lydia Flem, *Casanova ou l’Exercice du bonheur*.

Lydia Flem, *La Voix des amants*.

Lydia Flem, *Comment j’ai vidé la maison de mes parents*.Lydia Flem, *Panique*.

Lydia Flem, *Lettres d’amour en héritage*.

Lydia Flem, *Comment je me suis séparée de ma fille et de mon quasi-fil.*

Lydia Flem, *La Reine Alice*.

Lydia Flem, *Discours de réception à l’Académie royale de Bel gique, accueillie par Jacques De Decker, secrétaire perpétuel*.Nadine Fresco, *Fabrication d’un antisémite*.

Nadine Fresco, *La mort des juifs*.

Françoise Frontisi-Ducroux, *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope…*

Marcel Gauchet, *L’Inconscient cérébral*.

Jack Goody, *La Culture des fleur*.

Jack Goody, *L’Orient en Occident*.

Anthony Grafton, *Les Origines tragiques de l’érudition. Une histoire de*

la note en bas de page.

Jean-Claude Grumberg, *Mon père. Inventaire*, suivi de *Une leçon de savoir-vivre.*

Jean-Claude Grumberg, *Pleurnichard*.

François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expé riences du temps.*

Daniel Heller-Roazen, *Écholalies. Essai sur l'oubli des langues*.

Daniel Heller-Roazen, *L'Ennemi de tous. Le pirate contre les nations.*

Daniel Heller-Roazen, *Une archéologie du toucher*.

Jean Kellens, *La Quatrième Naissance de Zarathushtra. Zoroastre dans l'imaginaire occidental.*

Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*.

Jean Levi, *Les Fonctionnaires divins. Politique, despo tisme et mys tique en Chine ancienne.*

Jean Levi, *La Chine romanesque. Fictions d'Orient et d'Occident*.

Claude Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne.*

Claude Lévi-Strauss, *L'Autre Face de la lune. Écrits sur le Japon*.

Nicole Loraux, *Les Mères en deuil*.

Nicole Loraux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*.

Nicole Loraux, *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie.*

Patrice Loraux, *Le Tempo de la pensée*.

Sabina Loriga, *Le Petit x. De la biographie à l'histoire*.

Charles Malamoud, *Le Jumeau solaire*.

Charles Malamoud, *La Danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde anciennn.*

François Maspero, *Des saisons au bord de la mer*.

Marie Moscovici, *L'Ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse.*

Michel Pastoureau, *L'Étoffe du diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*.

Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental.*

Michel Pastoureau, *L'Ours. Histoire d'un roi déchu*.

Michel Pastoureau, *Les Couleurs de nos souvenirs*.

Vincent Peillon, *Une religion pour la République. La foi laïque de Ferdinand Buisson*.

Vincent Peillon, *Éloge du politique. Une introduction au* XXI[e] *siècle*.Georges Perec, *L'infra-ordinaire*.

Georges Perec, *Vœux*.

Georges Perec, *Je suis né*.

Georges Perec, *Cantatrix sopranica L. et autres écrits scientifique*.

Georges Perec, *L. G. Une aventure des années soixante*.

Georges Perec, *Le Voyage d'hiver*.

Georges Perec, *Un cabinet d'amateur*.

Georges Perec, *Beaux présents, belles absentes*.

Georges Perec, *Penser/Classer*.

Michelle Perrot, *Histoire de chambres*.

J.-B. Pontalis, *La Force d'attraction*.

Jean Pouillon, *Le Cru et le Su*.

Jérôme Prieur, *Roman noir*.

Jérôme Prieur, *Rendez-vous dans une autre vie*.

Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple*.

Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*.

Jacques Rancière, *La Fable cinématographique*.

Jacques Rancière, *Chroniques des temps consensuels*.

Jean-Michel Rey, *Paul Valéry*. *L'aventure d'une œuvre*.

Jacqueline Risset, *Puissances du sommeil*.

Denis Roche, *Dans la maison du Sphinx. Essais sur la matière littéraire.*

Olivier Rolin, *Suite à l'hôtel Crystal*.

Olivier Rolin & Cie, *Rooms*.

Charles Rosen, *Aux confins du sens. Propos sur la musiqu*.

Israel Rosenfield,*«La Mégalomanie» de Freud*.

Jean-Frédéric Schaub, *Oroonoko, prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude.*

Francis Schmidt, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*.

Jean-Claude Schmitt, *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobio graphie, histoire et fiction*

Michel Schneider, *La Tombée du jour. Schumann*.

Michel Schneider, *Baudelaire. Les années profondes*.

David Shulman, Velcheru Narayana Rao et Sanjay Subrahmanyam,

Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde.

David Shulman, *Ta'ayush. Journal d'un combat pour la paix.*

Israël Palestine, 2002-2005.

Jean Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple*.

Jean Starobinski, *Les Enchanteresses*.

Anne-Lise Stern, *Le Savoir-déporté. Camps, histoire, psychanalyse*.

Antonio Tabucchi, *Les Trois Derniers Jours de Fernando Pessoa.Un délire.*

Antonio Tabucchi, *La Nostalgie, l'Automobile et l'Infini. Letures de Pessoa.*

Antonio Tabucchi, *Autobiographies d'autrui. Poétiques a posteriori*.

Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*.

Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist.*

Camille de Toledo, *Le Hêtre et le bouleau. Essai sur la tristesse européenne, suivi de L'Utopie linguistique ou la pédagogie du vertige.*

Camille de Toledo, *Vies pøtentielles*.

César Vallejo, *Poèmes humains* et *Espagne, écarte de moi ce calice*.

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*.

Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*.

Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines.*

Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières. Entre mythe et politique II*.

Nathan Wachtel, *Dieux et Vampires. Retour à Chipaya*.

Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*.

Nathan Wachtel, *La Logique des bûchers*.

Nathan Wachtel, *Mémoires marranes. Itinéraires dans le* sertão*du Nordeste brésilien*.

Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La cré mation des veuves en Inde.*

Natalie Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante. Trois femmes en marge au xviie siècle.*

译后记

《历史性的体制——当下主义与时间经验》是一部具有相当理论深度的著作。作者弗朗索瓦·阿赫托戈教授提出的历史性的体制、当下主义等概念，已成为国际学界讨论较多的话题。

本人数年前曾初读过这部作品，但作为译者，深感自己学力之有限。阿赫托戈教授最初的领域是古希腊研究，而我在这方面完全是外行。在该著所援引的一些重要学者当中，我只对莱因哈特·科泽勒克和皮埃尔·诺拉有过一些接触。所幸他们是两种不同的“历史性体制”的最重要的阐发者，这也是本人斗胆接受这项译事的重要原因。

这项工作承蒙多位学界和出版界同仁的支持。王春华博士是阿赫托戈教授的学生，对法国史学和阿赫托戈本人的研究有很深的理解。他通读了译稿，提出了大量修改意见，指出了本人初稿中的不少错误。在此特别表达本人的谢意和敬意。当然，他对译文中仍然存在的错误不负任何责任。

王文婷女士和张伊女士，同样为这项工作付出了很多努力。还有一些我不知道名字的同仁贡献了他们的才智。这里一并致谢。

需要说明的是，著作中引用的一些经典作品，译文尽量参照已有的通行中译本，如王焕生译《荷马史诗》和周士良译《忏悔录》；但当原文与中译本出入较大时，译者做了一些改动，因而没有注明参照的具体文本。

阿赫托戈先生讨论的当下主义的时间经验问题，主要是从西方，尤其是法国的实际状况出发的，它在何种程度上适用于其他历史和现实环境，特别是今日中国以及今日中国之史学所反映的时间经验，可能是需要进一步探讨的。当然，相关问题读者自然会有高明的见解。

期待批评指正和进一步讨论。

译者谨识
2017年6月25日

见识丛书

科学　历史　思想

01《时间地图：大历史，130亿年前至今》　［美］大卫·克里斯蒂安

02《太阳底下的新鲜事：20世纪人与环境的全球互动》
［美］约翰·R. 麦克尼尔

03《革命的年代：1789—1848》　［英］艾瑞克·霍布斯鲍姆

04《资本的年代：1848—1875》　［英］艾瑞克·霍布斯鲍姆

05《帝国的年代：1875—1914》　［英］艾瑞克·霍布斯鲍姆

06《极端的年代：1914—1991》　［英］艾瑞克·霍布斯鲍姆

07《守夜人的钟声：我们时代的危机和出路》　［美］丽贝卡·D. 科斯塔

08《1913，一战前的世界》　［英］查尔斯·埃默森

09《文明史：人类五千年文明的传承与交流》　［法］费尔南·布罗代尔

10《基因传：众生之源》（平装+精装）　［美］悉达多·穆克吉

11《一万年的爆发：文明如何加速人类进化》
［美］格雷戈里·柯克伦　［美］亨利·哈本丁

12《审问欧洲：二战时期的合作、抵抗与报复》　［美］伊斯特万·迪克

13《哥伦布大交换：1492年以后的生物影响和文化冲击》
［美］艾尔弗雷德·W. 克罗斯比

14《从黎明到衰落：西方文化生活五百年，1500年至今》（平装+精装）
［美］雅克·巴尔赞

15《瘟疫与人》　［美］威廉·麦克尼尔

16《西方的兴起：人类共同体史》　［美］威廉·麦克尼尔

17《奥斯曼帝国的终结：战争、革命以及现代中东的诞生，1908—1923》
［美］西恩·麦克米金

18《科学的诞生：科学革命新史》（平装）　［美］戴维·伍顿

19《内战：观念中的历史》　［美］大卫·阿米蒂奇

20《第五次开始》　［美］罗伯特·L. 凯利

21《人类简史：从动物到上帝》（平装+精装） ［以色列］尤瓦尔·赫拉利
22《黑暗大陆：20 世纪的欧洲》 ［英］马克·马佐尔
23《现实主义者的乌托邦：如何建构一个理想世界》
［荷］鲁特格尔·布雷格曼
24《民粹主义大爆炸：经济大衰退如何改变美国和欧洲政治》
［美］约翰·朱迪斯
25《自私的基因（40 周年增订版）》（平装＋精装） ［英］理查德·道金斯
26《权力与文化：日美战争 1941—1945》 ［美］入江昭
27《犹太文明：比较视野下的犹太历史》 ［以］S. N. 艾森斯塔特
28《技术垄断：文化向技术投降》 ［美］尼尔·波斯曼
29《从丹药到枪炮：世界史上的中国军事格局》 ［美］欧阳泰
30《起源：万物大历史》 ［美］大卫·克里斯蒂安
31《为什么不平等至关重要》 ［美］托马斯·斯坎伦
32《认知工具：文化进化心理学》 ［美］塞西莉亚·海斯
33《简明大历史》 ［美］大卫·克里斯蒂安 ［美］威廉·麦克尼尔 主编
34《专家之死：反智主义的盛行及其影响》 ［美］托马斯·M. 尼科尔斯
35《大历史与人类的未来（修订版）》 ［荷］弗雷德·斯皮尔
36《人性中的善良天使》 ［美］斯蒂芬·平克
37《历史性的体制——当下主义与时间经验》 ［法］弗朗索瓦·阿赫托戈
38《希罗多德的镜子》 ［法］弗朗索瓦·阿赫托戈
39《出发去希腊》 ［法］弗朗索瓦·阿赫托戈
40《灯塔工的值班室》 ［法］弗朗索瓦·阿赫托戈
41《从航海图到世界史：海上道路改变历史》 ［日］宫崎正胜
42《人类的旅程：基因的奥德赛之旅》 ［美］斯宾塞·韦尔斯
43《西方的困局：欧洲与美国的当下危机》
［德］海因里希·奥古斯特·温克勒
44《没有思想的世界：科技巨头对独立思考的威胁》
［美］富兰克林·福尔
45《锥形帐篷的起源：思想如何进化》 ［英］乔尼·休斯

见识城邦 出品

图书在版编目（CIP）数据

历史性的体制：当下主义与时间经验 / （法）弗朗索瓦·阿赫托戈著；黄艳红译. -- 北京：中信出版社，2020.3
ISBN 978-7-5086-9917-2
Ⅰ.①历… Ⅱ.①弗… ②黄… Ⅲ.①历史哲学 Ⅳ.①K01
中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第006348号

历史性的体制——当下主义与时间经验
著者：［法］弗朗索瓦·阿赫托戈
译者：黄艳红
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：200千字
版次：2020年3月第1版
京权图字：01–2018–8260
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978–7–5086–9917–2

Table of Contents